57e ANNEE (6e série) — N° 7 — 28 NOVEMBRE 1946

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

SEPT ANNÉES DE PONTIFICAT

Ch. IV. — Le Nouveau Psautier

I. — LE « PSALTERIUM GALLICANUM » DE S. JÉROME

Comme point de départ de cette étude, nous rappelons quelques données sur le travail de S. Jérôme au sujet du Psautier latin.

1. — Le Psautier latin en usage dans l'Eglise romaine au temps de S. Jérôme était fort imparfait. Vers 394, lors de son séjour dans la Ville, le grand exégète résolut d'en faire une révision d'après le grec des Septante, qui était déjà à la base de la vénérable traduction latine ; à l'en croire, il la fit hâtivement (*cursim*). Il n'agit pas à l'instigation du pape Damase, comme un document tardif réussit à le faire accroire, mais espérait probablement que son œuvre pourrait être utilisée pour l'usage liturgique. Des parties assez considérables de cette révision sont parvenues jusqu'à nous, notamment par les « *Commentarioli* » que Jérôme écrivit au début de son séjour en Palestine.

On admettait jusqu'en 1930, que ce premier travail hiéronymien était représenté par le « *Psalterium romanum* ». Cette opinion a été renversée par Dom de Bruyne [1]. Le « Psalterium romanum », qui a reçu ce nom au IXe siècle par opposition au « Psalterium gallicanum » est un vieux psautier liturgique utilisé à Rome et dans une grande partie de l'Italie et dont on ne sait pas au juste l'origine, tombé peu à peu en désuétude, il n'a survécu que dans les psaumes utilisés au Missel, dans les antiennes de l'Office et à l'invitatoire des Matines. Le pape Pie V réserva son usage à la basilique St-Pierre de Rome. Ce vieux psautier « rempli de fautes, d'interpolations et d'harmonisations », n'a rien à faire avec S. Jérôme.

2. — Vers 389, Jérôme ayant eu accès aux Hexaples [2] d'Origène, étudiés par lui à Césarée de Palestine, entreprit en Orient une nouvelle révision latine sur le grec, qu'il adressa à Paula. Elle se présentait avec un appareil savant d'astériques et d'obèles... « La supériorité du [psautier] gallican consistait surtout dans les signes critiques... Quand on veut tuer un chien on prétend qu'il est enragé, et quand Jérôme, fasciné par les astériques du texte hexaplaire voulut les introduire dans le psautier latin, il prétendit que sa première version était superficielle » (de Bruyne, *art. cit.* p. 119). Le nouveau Psautier se répandit de bonne heure dans les Gaules, (d'où son nom de « *gallicanum* »). Depuis Alcuin, il entra dans la Vulgate. Il n'était pas destiné d'abord à l'usage liturgique mais était un psautier d'étude. C'est lui cependant qu'on a adopté pour l'Office divin. Nous l'avons dans nos bréviaires et il fait partie de la Vulgate, tandis que les autres livres protocanoniques de l'A. T. sont traduits de l'hébreu [3].

3. — Vers 392, le moine de Bethléem traduisit le psautier d'après l'hébreu. Dans sa lettre CVI, intitulée à Sunnia et Fretela, mais adressée en réalité aux Latins (entre 393 et 401) il en définit assez bien la portée, qui est d'ordre scientifique : « Omnino psallendum est ut fit in Ecclesia, et tamen sciendum quid habeat hebraïca veritas, atque aliud esse propter vetustatem in ecclesia decantandum, aliud sciendum propter eruditionem Scripturarum ».

Le « *Psalterium juxta Hebræos* » n'a jamais été adopté liturgiquement. On le trouve dans la Patrologie latine de Migne au tome 28, ou dans le Commentaire de Bossuet sur les Psaumes (Œuvres complètes, édit. Vivès, 1862, t. I).

II. — VERS UN NOUVEAU PSAUTIER LATIN

Le Psautier gallican était grevé, *dès l'origine*, d'imperfections multiples et notables ; nous aurons l'occasion d'en reparler au cours de cet exposé. Qu'il suffise de signaler la version servile des temps hébreux, qui a passé du grec dans le latin et aussi les morceaux inintelligibles qui sont classiques : Ps. LXVII, 13-17 ; XLVIII, 8-9 ; LVII, 10 [4].

Aussi, un problème pratique devait finir par se poser : comment aider les clercs et les personnes pieuses à réciter les psaumes de façon plus intelligible, à réaliser le : « Psallite sapienter » ?

Deux méthodes [5] furent utilisées qui, dirait-on,

[1] Le problème du Psautier Romain (*Revue bénédictine* 1930, p. 101 à 126).

[2] Rappelons que les Hexaples d'Origène étaient une immense synopse où 6 textes ou versions de la Bible étaient disposés en autant de colonnes, dont chacune reproduisait le même membre de phrase. Etaient ainsi mis en regard, l'hébreu, l'hébreu transcrit en grec, le grec d'Aquila, le grec de Symmaque, la version Septante, le grec de Théodotion.

[3] On trouvera le texte du « Gallicanum » avec traduction française et de rapides éclaircissements dans Crampon, *Le Livre des Psaumes* (Desclée, Tournai 1925), ou dans l'ouvrage de Dom Pierre de Puniet, *Le Psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne* (2 vol., Desclée de Brouwer, Paris 1935).

[4] C'est pourquoi le travail des Bénédictins de l'abbaye St-Jérôme qui vise à restituer dans sa pureté première le texte du « Psautier gallican » (d'après Dom Salmon, le travail serait prêt en 1952), pour utile qu'il soit, est tout de même insuffisant.

[5] En plus évidemment de la méthode de paraphrase, qui caractérise les travaux mentionnés, note 3. Cette méthode ne saurait prétendre au caractère pratique et rapide que nous envisageons.

s'inspirent du conseil de S. Jérôme que nous venons de rappeler.

La première, qui semble assez récente, consiste à *intercaler* dans le texte reçu des indications qui donnent une idée du texte primitif. C'est le système des corrections interlinéaires, tel qu'il est pratiqué par exemple dans l'opuscule : PSALLAM SPIRITU ET MENTE : *Psalterium Breviarii romani cum brevi psalmorum explicatione Vulgatæ textui interposita* (P. Husser, Couvent des Rédemptoristes, Teterchen, Moselle, 1940). — Textes et gloses sont si rapprochés que leur substitution mentale est facile ; il subsiste cependant une certaine gêne pour la prière, à cause de cette gymnastique mentale.

La deuxième méthode présente d'ailleurs le même inconvénient et même aggravé. Elle consiste à *juxtaposer* synoptiquement au texte reçu, une traduction censée meilleure, à laquelle le lecteur se référera. L'idée ne date pas d'aujourd'hui [6]. Pour ne parler que de la France, signalons qu'en 1746, l'oratorien Houbigant, hébraïsant de valeur, publiait de la sorte une nouvelle traduction latine des psaumes [7]. En 1876, Grandvaux éditait le travail analogue du sulpicien Le Hir, ce maître dont Renan a louangé la science et la modestie. Le Hir a conservé autant que possible le latin de la Vulgate et l'a amendé, en regard, sobrement, d'après l'hébreu [8]. Le travail plus savant de E. Pannier, professeur aux Facultés catholiques de Lille, est aussi moins lisible et il s'écarte plus résolument de la Vulgate [9].

Pour rendre le Psautier plus intelligible, ne serait-il pas plus simple de dépasser ces systèmes d'intercalation ou de juxtaposition et de modifier le texte reçu lui-même ?

En 1936, le Père Calès, s. j., dans son grand commentaire sur le psautier [10], donnait une nouvelle version latine qu'un bon juge, le chanoine Coppens, tenait en 1938 pour « la mieux réussie ». Le prospectus de l'ouvrage annonçait : « Sans avoir la présomption de vouloir être la traduction nouvelle désirée ardemment par tous ceux qui récitent le Bréviaire, elle essaie d'indiquer de quelle manière à peu près cette traduction nouvelle pourrait être conçue ». Plus modestement encore, le R. P. écrivait lui-même : « Guidée par le Saint-Esprit, la Sainte Eglise saura bien trouver la solution du problème quand elle le jugera bon. Et il n'est pas interdit de souhaiter que cela arrive bientôt » (t. I, p. 74).

On voit le chemin parcouru. Depuis les environs de 1920, des vœux de plus en plus pressants furent émis dans ce sens. Il suffira de citer deux articles, particulièrement importants : l'un de H. Herkenne, en 1928 [1] ; l'autre de J. Coppens, en 1938 [2], dont les conclusions se recouvrent en grande partie.

H. Herkenne, au frontispice de son étude, rappelait que le St.-Siège n'était nullement hostile à une révision éventuelle du psautier. Témoin un décret de la Congrégation des Rites du 25 mars 1914 (*Act. Apost. Sed.*, 1914, p. 192) ; y donnant son approbation à une édition typique du Bréviaire Romain pour Ratisbonne, la Congrégation ajoutait : « Quæ [editio] in posterum prorsus immutata manebit, *donec* præsidio optimorum codicum et veterum monumentorum absolutis omnibus, quibus perficiendis longius tempus requiritur, nempe textu sacro recognito, lectionibus historicis emendatis hymnisque revisis, Patrum et Doctorum homiliis et sermonibus ad veram lectionem revocatis, extremam manum operi adponendam Sedes Apostolica jusserit ».

Ce principe rappelé, les deux auteurs essayent de dire ce que devrait être la physionomie de la nouvelle version latine. L'un et l'autre préconisent « une fidélité principielle au texte gréco-latin ». « A mon avis, écrit Coppens, il ne peut pas s'agir de substituer à la Vulgate une version entièrement nouvelle, qui serait faite en ordre principal d'après l'hébreu, ni à faire subir au texte reçu un nombre considérable de corrections par la voie des conjectures critiques, nécessairement subjectives, ni même à lui imposer des corrections de vocabulaire, de grammaire, de style qui ne soient pas strictement requises pour l'intelligence du texte » (*art. cit.*, p. 12).

En disant son espoir de voir se réaliser sa proposition, Coppens concluait : « Nous avons conscience de n'avoir été que le haut-parleur amplifiant les doléances de beaucoup de prêtres » (p. 28).

III. — LE « LIBER PSALMORUM » DE 1945

Ces appels ont été entendus et la décision du pape Pie XII fut due, avant tout, à sa « *sollicitude pastorale* » et à sa « paternelle charité envers les prêtres et envers toutes les personnes consacrées à Dieu ». C'est le témoignage exprès d'un des principaux artisans de l'œuvre nouvelle, le R. P. Bea, recteur de l'Institut Biblique.

Un article substantiel publié par ce dernier dans

[6] Signalons les deux travaux français contemporains qui nous paraissent les plus pratiques dans cette ligne. Ils juxtaposent à la Vulgate une traduction française. E. Hugueny O. P., *Le Psautier du Bréviaire* : texte latin-français pour aider à la bonne récitation liturgique (Paris, 1932) ; la traduction semble fort inspirée de Duhm. — Surtout J. Weber (aujourd'hui évêque de Strasbourg), *Le Psautier du Bréviaire romain*, texte et commentaire (Tournai, 1937). Ce qui fait, entre autres choses, l'intérêt de cet ouvrage, c'est l'utilisation judicieuse des « genres littéraires » étudiés par H. Gunkel ; une réédition avec le texte du nouveau Psautier serait la bienvenue.

[7] Cf. sur ce travail A. Perraud, *l'Oratoire de France au XVII^e et au XIX^e siècles*, Paris 1866, p. 349 ; — M. Podechard (*Rev. bibl.* 1937, p. 267) a souligné le sens critique du vieil exégète.

[8] *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin* analysés et annotés en français avec la Vulgate en regard et l'indication des différences entre les deux versions (Paris, Poussielgue, 1876).

[9] *Les Psaumes d'après l'hébreu* en double traduction (latine et française) avec indications métriques et strophiques et la Vulgate latine en regard (Lille, Giard, 1908). Dans la même ligne que Pannier signalons Zorell (un des traducteurs du nouveau Psautier), *Psalterium ex Hebræo Latinum* (Rome, 1928).

[10] *Le livre des Psaumes* traduit et commenté (2 vol. in-8, Paris, Beauchesne, 1936).

[1] Das Problem einer Revision der Psalmen mit besonderer Rücksichtnahme auf das Brevier, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1928, p. 234-248. L'auteur a publié dans la Bible de Bonn, en 1936, le commentaire du Psautier.

[2] *Pour une nouvelle version latine du Psautier*, dans *Ephemerides Theologicæ Lovanienses*, 1938, p. 5-33. L'auteur, prof. à l'Université de Louvain est bien connu pour ses études qui dépassent le cercle des spécialistes. Voir notamment son excellent opuscule « *L'histoire critique de l'A. T. ; ses origines, ses orientations nouvelles ; ses perspectives d'avenir* ». (Tournai, 1938).

Biblica [3], une conférence du R. P. Vosté, faite à Rome le 24 mars 1946, nous donnent des détails intéressants sur la manière dont le travail a été conduit.

Les traducteurs du nouveau Psautier — une Commission de six professeurs de l'Institut biblique, les RR. PP. Bea, Zorell, Vaccari, Merk, Semkowski et Kœbert, de la Compagnie de Jésus — commencèrent leurs travaux en janvier 1941 et les achevèrent en août 1944. La traduction de chaque psaume fut discutée et améliorée, parfois durant quatre ou cinq séances. Les directives de Sa Sainteté étaient de suivre de près le texte hébreu tout en tenant compte, dans la mesure du possible, de la Vulgate et des autres anciennes et vénérables traductions en usage dans l'Eglise. S. S. Pie XII s'intéressa vivement aux travaux de la Commission et suivit de près la marche des discussions. Dès avant la promulgation du nouveau Psautier, il cita à deux reprises la nouvelle version [4].

Cette promulgation fut faite par le motu proprio : *In cotidianis precibus*, daté du 24 mars 1945, qu'on trouve en tête de la nouvelle traduction. Celle-ci [5] se présente avec une double série d'annotations ; les unes concernant l'établissement du texte, les autres expliquant les passages qui restent difficiles ; la traduction y est disposée en stiques et chaque psaume précédé d'un sommaire. L'édition typique rituelle a paru, peu après, à la Librairie Vaticane. Le décret de la Congrégation des Rites, du 29 juin 1945, qui la précède, permet l'usage du nouveau psautier pour la récitation publique ou privée de l'Office, mais ne l'impose pas. C'est dire qu'on pourra tenir compte de l'expérience, écouter les requêtes et suggestions éventuelles, avant cette ultime détermination.

Voici, d'après l'article du R. P. Bea, les principes qui ont présidé au travail critique.

1° *L'établissement du texte*

En pratique, on a pris comme base le texte massorétique, mais sans s'interdire de s'en écarter quand la version des Septante, soit seule, soit en concordance avec la syriaque, avec Jérôme hébreu et le Targum, suggéraient une leçon meilleure. Souvent, en effet, au jugement des critiques, la valeur des variantes grecques l'emporte sur celle des leçons de la tradition massorétique, qui représente une recension rabbinique des VI[e] et VII[e] siècles ap. J.-C.

Ainsi, au ps. XXI, c'est aux Septante qu'on a recours pour lire « *foderunt* » (*aushœhlen*, creuser; Jérôme hébreu, lui, lisait « *vinxerunt* »). De même au ps. CIX, 3, après quelque hésitation, on a adopté l'essentiel des Septante, ce qu'on justifie ainsi : « En un texte non dépourvu d'importance théologique, les traducteurs ont préféré la voie la plus sûre, en conservant substantiellement le sens qui durant tant de siècles a été adopté dans l'Eglise et qui a en sa faveur de très solides raisons critiques » (p. 209).

D'autre part, là où le texte massorétique est suspect, sans que rien dans les différentes versions ne permette une conjecture, on n'hésite pas à amender ce texte. Ces corrections d'ailleurs sont introduites avec prudence ; on adopte celles qui sont universellement admises par les critiques, et si l'on a utilisé l'apparat critique de la *Biblia hebraïca* de Kittel (3[e] édition 1937), on le fait avec une sage sobriété. « On comprendra que ces procédés critiques soient exposés à un facile subjectivisme et qu'il faille ici bon sens et pondération. L'élément subjectif ne pouvait totalement être exclu ; l'important est qu'on n'apporte pas ici un subjectivisme exagéré et dépourvu de fondement objectif » (p. 212-3). C'est ainsi qu'en pratiquant sur le texte massorétique une re-vocalisation facile on restituera avec sûreté au ps. XXVIII, toute « sa vigoureuse fraîcheur poétique » (p. 210) : on y lira « *quercus* » au lieu de « *cervos* ». Mais, devant la corruption de tel texte, (p. ex. : ps. LVII, 8-10) les éditeurs ont préféré avouer leur impuissance. C'est que pour avoir tant et si longtemps servi, les psaumes sont parfois comme de vieilles monnaies ; l'usure en a définitivement effacé tel détail.

2° *La traduction*

Le texte de base une fois établi, comment les éditeurs ont-ils fait leur traduction ?

a) Les *éliminations*. L'ancienne version n'avait pas su rendre d'ordinaire les multiples nuances des temps hébreux : d'où les corrections systématiques qui frappent dès l'abord ; par exemple, au ps. LXIV, 14, la suite : *induti sunt, abundabunt, clamabunt, hymnum dicent* est devenue : *vestiuntur, aperiuntur, acclamant, cantant* — De même on a fait disparaître les tournures sémitiques qui étaient le résultat d'une traduction trop servile : la double expression du relatif (« Beata gens *cujus* est Dominus Deus *ejus*, XXXII, 12) ; le « *in* » instrumental (« Egit dolum *in* lingua sua », XIV, 3), la particule « *si* » au sens de « *non* » dans les serments (« *Si* introïbunt in requiem meam », Ps. XCIV, 11), le comparatif rendu par les prépositions « *a* » ou « *ex* » (« Mirabilis facta est scientia tua *ex* me », CXXXVIII, 6) ; le féminin employé pour le neutre (« *unam* petii », ps. XXVI, 4). — On a encore éliminé des atténuations qui viennent des Septante; la version grecque avait en effet reculé devant certains anthropomorphismes quand il s'agissait de Dieu ; au Ps. III, 4, notre psautier a restitué *clipeus meus* au lieu de *susceptor meus ;* au v. 8, il a montré Dieu frappant l'adversaire à la mâchoire. Au Ps. XVI, 15 il a remplacé l' « *apparebo* conspectui tuo » par l'audacieux « *videbo* faciem tuam ». — Enfin, des contre-sens qui sont aussi le fait des Septante ont été corrigés : par exemple Ps. XVII, 23 et s. ; LXXVI, 11 ; XLIV, 14 ; LXIII, 7 et s. « Si la nouvelle traduction n'avait d'autre mérite que d'avoir éliminé ces obstacles à une récitation intelligente du bréviaire, la fatigue des traducteurs serait suffisamment récompensée » (p. 217).

b) *Le choix du latin.* On a vu plus haut la position d'Herkenne et de Coppens : fidélité à la langue « fruste, populaire, sans élégance mais non sans dynamisme dont les premières communautés chrétiennes de l'Occident latin se sont servies » (Coppens, *loc. cit.* p. 14).

[3] *La nuova traduzione latina del Salterio*, dans *Biblica* 1945, p. 203-237. Cet article, un peu étoffé, vient de paraître en volume, à Rome. Nous apprenons de bonne source qu'une traduction française en paraîtra bientôt.

[4] D'après la *Croix* du 31 août 1946.

[5] *Liber Psalmorum cum canticis Breviarii Romani*, nova e textibus primigeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis, cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita (Romæ, e Pontif. Inst. Bibl. 1945).

Ce canon a paru trop étroit aux éditeurs, qui se sont inspirés d'un éclectisme plus souple. Il s'agissait de trouver un vêtement latin qui, d'une part, fût conforme aux meilleures périodes de la latinité et d'autre part ne détonnât pas dans l'ensemble des livres liturgiques de l'Eglise. Le recours à une meilleure latinité « se recommande du point de vue pratique : nos futurs prêtres, dans leurs années d'études, apprennent le latin des auteurs du premier siècle av. J.-C. et des deux premiers siècles ap. J.-C. Une traduction latine des psaumes qui, sauf les expressions strictement chrétiennes, s'en tient au vocabulaire, à la grammaire, et au style de cette meilleure période de la latinité donne certainement plus sûre garantie d'être comprise ». Car l'essentiel n'est-il pas la clarté et l'intelligibilité (p. 222) et l'idéal un latin « *piano, limpido, corretto* »?

En conséquence, les traducteurs ont écarté, par souci puriste, des termes comme : *abyssus, ecclesia, episcopatus, eructare, evangelizare, exterminare, memoriale, incolatus* ; même le mot « *confiteri* » n'a pas trouvé droit de cité au sens de célébrer, remercier ; car encore au temps d'Augustin, nous dit-on, « non solent homines intelligere *confessionem* nisi peccatorum » (P. L. XXXVII, 1774) ; aussi ne commencera-t-on plus le Ps. CXVII par la formule « *Confitemini* » qu'on remplace par « *Gratias agite* ». Au contraire des termes religieux étrangers aux païens, comme : *dilectio, gratia, salvare* et *salvator* sont maintenus.

Quant à la syntaxe, on l'a adaptée aux normes classiques : accords mieux observés (Ps. CXVII, 24 : *Hic* est dies) ; règles de la défense suivant le type « *ne feceris* » ou « *noli facere* » ; remplacement des « *quod* » ou « *quoniam* » par la proposition infinitive.

c) *Le souci poétique*. Devant la poésie du Psautier « le traducteur a le désir et sent le devoir d'ouvrir ces trésors de beauté aux nombreuses personnes qui jour par jour récitent les psaumes et y cherchent non seulement dévotion et consolation, mais aussi cette joie spirituelle que l'Esprit Saint veut communiquer aux hommes par le moyen de ces sublimes poèmes. » Les éditeurs se sont efforcés d'y parvenir et semblent nous laisser juges de la réussite : « *In magnis et voluisse sat est...* » — Le R. P. Bea termine cependant par deux remarques qui ont ici leur prix. Pourquoi, demande-t-il, ne s'être pas contenté d'une retouche de la Vulgate ? C'est que « les traducteurs en se mettant au travail s'aperçurent bien vite qu'à toucher en un verset une pierre, c'était tout l'édifice qui commençait à céder. Par exemple, on change comme il se doit le temps du verbe et voici que se détruit le *rythme* du verset, qui ne pourra se rétablir qu'en changeant telle ou telle locution ou en mutant la position des mots » (p. 234). Les raisons d'esthétique ont donc été pour quelque chose dans la méthode. Et c'est aussi parce qu'il était plus scientifique que poétique qu'on n'a pas utilisé tel quel le Psautier de S. Jérôme sur l'hébreu.

IV. — JUGEMENT SUR LE NOUVEAU PSAUTIER

Les éditeurs, dans la 2e édition de leur œuvre, (15 août 1945) demandaient aux usagers de les avertir « si quid mutandum vel emendandum censuerint, sive in notis exegeticis, sive etiam in ipsa Psalmorum translatione ».

A cette invitation il fut répondu avec franchise. *La Maison-Dieu* [6] vient de consacrer à la question des pages dont plusieurs sont à retenir comme constituant un apport constructif. Ce sont ces dernières que nous allons résumer, en y joignant nos propres remarques.

a) Au point de vue de l'intelligibilité de la prière, la réforme constitue un progrès immense. Enfin, nous avons un recueil où les mots expriment un sens parfait.

Nous voudrions simplement que nos éditions liturgiques conservent la disposition en strophes et stiques qui se trouve dans l'édition critique ; nous sommes à une époque où l'on est très sensible à la présentation typographique, qui est une voie d'accès indéniable à la compréhension d'un texte. Qui n'a fait la différence, à cet égard, entre les éditions de l'*Imitation* où l'on a gardé en pleine page, la disposition originale en stiques et celles où l'on a « tassé » le texte sur deux colonnes ?

De même, nous désirerions que l'on mît en tête de chaque psaume, dans les éditions liturgiques, non pas les sommaires — parfois trop considérables — qui se trouvent dans l'édition critique, mais une simple indication qui dise l'idée maitresse, ou mieux, le « genre littéraire » ou la coloration du morceau à réciter ; l'âme se trouverait ainsi rapidement orientée et prendrait facilement le diapason du sentiment religieux qui y prédomine. A cet égard, le Psautier de Weber, en vulgarisant chez nous les travaux de Gunkel et Schmidt a rendu service ; des indications de ce genre, brèves et discrètes (psaume d'action de grâces, psaume catéchistique, psaume sapientiel) seraient les bienvenues.

b) Au point de vue scientifique, il était fatal que des divergences de vues se fissent jour. Les traducteurs, on l'a vu, ont fait preuve de beaucoup de discrétion dans la restitution de l'original et ont signalé avec insistance, çà et là, l'état corrompu du texte (p. ex. : LXIII, 7 ; LXVII, 14 ; CXL, 7 ; Isaïe, XXXVIII, 10-22 ; Hab. III, 2-19).

On leur reprocherait presque leur prudence à propos d'un passage aussi incompréhensible que Ps. LVII, 10 : « *Priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum : sicut viventes sic in ira absorbet eos* » ; il était difficile ici de tirer quelque chose du texte massorétique et la voie conjecturale était la seule possible, comme l'ont pensé Herkenne-Coppens qui donnent : « *Priusquam adoleverint, eradicentur sicut rhamnus, quem etiam virescentem eradicandum ducunt* ». Et sans vouloir s'arrêter à des textes plus importants, sur lesquels ils ont pris position avec des raisons solides, quoique non toujours contraignantes (on pourrait se demander si au Ps. XXI, 17, le « *vinxerunt* » de Jérôme hébreu ne se recommande pas par le contexte), ne peut-on pas leur reprocher un manque d'audace en CIII, 23 où « *Leviathan* », le monstre marin, semble appeler en parallélisme autre chose que « *naves* » ; une conjecture s'imposait ici et Calès a eu raison de mettre : « *monstra* ».

[6] *Débat sur le nouveau Psautier*, dans *La Maison-Dieu*, Cahiers de Pastorale liturgique. — N° 5, p. 60 à 106 ; avec collaboration des PP. Travers, O. P.; Guétet, O. S. B. Camelot, O. P. ; Pierret, O. S. B. ; Dewailly, O. P. ; Dubarle, O. P. — Voir aussi l'article de L. Lenoir, O. S. B dans l'*Année théologique*, 1946, p. 56-68.

Il est permis de regretter aussi, avec le P. Dubarle, que le mot biblique « *cognoscere* » (*iada*) qui connote une nuance de familiarité, d'affection, et parfois de condescendance divine, (cf. Gal. IV, 9), ait été souvent traduit par diverses expressions qui n'ont plus la saveur originelle : *curare, contueri* ; que le terme biblique « *veritas* » qui exprime la bienveillance solide de Dieu dans l'accomplissement des promesses, ait été rendu par « *fidelitas* » qui est totalement absent de la Vulgate ; que des antropomorphismes pathétiques aient été presque rayés ; par ex. : au Ps. CV, 23 ; LXXXVII, 3 ; et qu'au Ps. II, 12 ont ait atténué « baisez ses pieds » en « *præstate obsequium illi* ».

c) C'est du côté des liturgistes que l'on est resté le plus sur la réserve devant « ce psautier brusquement revêtu d'un visage et d'un style nouveaux qui jurent avec l'ensemble de l'édifice liturgique ».

L'insertion de tel psaume à telle place dans l'Office se justifiait souvent par des raisons purement verbales : l'allusion au point du jour a fait du Ps. LXII : « *ad te de luce vigilo* » un psaume des laudes dominicales ; or la nouvelle traduction a supprimé l'allusion chère aux moines : *sollicite te quæro* ; l'Introït de Pâques a pris le début du Ps. CXXXVIII parce qu'on y voyait une allusion à la Résurrection du Christ : *tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam* ; or elle n'apparaît plus dans le nouveau Psautier. — D'autre part, les formules qu'on abandonne, ne sont-elles pas celles qu'avaient commentées les Pères latins postérieurs à S. Jérôme et tout le Moyen Age ? Ainsi se pose de nouveau, par le biais de la liturgie et de la tradition, toute la question de la langue.

Et voici que perce le reproche de « cicéronianisme » et l'on se demande quel avantage il y avait en fin de compte à remplacer *testamentum* par *fœdus*, *ecclesia* par *cœtus*, *confiteri* par *celebrare*, *operari* par *patrare* et à accumuler les « termes rares et savants » : *sodalitas, variegatus, proceres, caulæ, viritim*, sans oublier le « *pipio* » de l'hirondelle en Is. XXXVIII, 14.

D'ailleurs « cette accumulation rendra-t-elle plus aisée la récitation du bréviaire aux générations qui viennent et qui, n'en doutons pas, comprendront de moins en moins le latin ? » Cette vue pessimiste du P. Camelot, pour le dire en passant, contraste du tout au tout avec la vue optimiste du P. Bea sur le même point pratique...

Que répondre ? L'impression de « rupture » est indéniable, mais il s'agit de savoir si les avantages de cette « rupture » ne compensent pas largement les inconvénients complaisamment signalés et auxquels d'ailleurs une grande partie du clergé n'est guère sensible. Cependant à parler franc, on aimerait que certains termes, incrustés dans notre mémoire de récitateurs, aient été laissés ; ils gardaient une sorte de patine et évoquaient un long passé de prières sacerdotales.

d) Au point de vue poétique, enfin, qu'il nous soit permis de transcrire certaines expressions qui, à la lecture, nous ont semblé médiocrement euphoniques : le prosaïque « *ad amussim* » revient deux fois au ps. CXVIII, 33, 112 ; on y trouve aussi de trop rugueux « *præscripta* » ; le « *Domine arx mea* » du ps. XVII, 3 est bien dur, ainsi que le « *acervabit cadavera* » du ps. CIX, 6. Au ps. XV, 7 « *insuper et usque ad noctem increpuerunt me renes mei* » avait une autre allure que le morne : « *vel per noctem me monet cor meum* ». Quel Français ne sourirait en lisant au ps. CVII, 10 : « *Moab pelvis lotionis meæ* » ? La Vulgate, au ps. CXLVIII, 4 avait su éviter la rencontre inharmonique « *aquæ quæ* ». Certaines tournures infinitives donnent une impression de lourd mot à mot : « *Sciant gentes se homines esse* » (IX, 21). Même manque de légèreté en XXXIX, 6 « *Plura sunt quam quæ numerari possint* ».

Quant au mystère poétique lui-même, il est toujours difficile de le recréer par une traduction. Le livre suggestif de Valéry Larbaud, *Sous l'invocation de Saint-Jérôme* (Paris 1946) vient de nous le rappeler. Rares sont ceux qui unissent à l'acribie critique ce sens poétique si délicat ; union qui se trouve réalisée en France, précisément pour la traduction des psaumes, chez un Desnoyers ou un Podechard [7]. Le système de travail en équipe, par le contrôle qu'il établit et par les solutions de compromis qu'il préconise fatalement, aboutit plus aisément à de l'exactitude qu'à de la poésie. Il est patent néanmoins que quelque chose de la magie d'Orient, de la vibration de l'âme juive, du lyrisme religieux des vieux chanteurs d'Israël a passé dans cette grande œuvre que six fils de S. Ignace ont menée à bien avec amour.

* *

C'est avec reconnaissance que le clergé français l'accueillera, lui qui aime prier sur de la clarté et de la beauté. Puissent les quelques « desiderata » dont nous nous sommes fait l'écho aider au dernier « polissage » d'une œuvre dont beaucoup de prêtres, chez nous, ont déjà apprécié le bienfait spirituel. *Hoc tolle et lege !* A. GELIN, p. s. s.

[7] L. Desnoyers, *Les Psaumes* (Paris, 1935). — Indications sur le travail de M. Podechard sur les Psaumes dans *Mélanges Podechard* (Lyon, Facultés catholiques, 1945), p. XXVIII à XXX.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami du Clergé* voudrait-il m'éclairer au sujet du difficile problème de la Providence divine et du mal.

1° D'après certains, Dieu veut d'une volonté positive tout ce qui arrive, hormis le mal moral c'est-à-dire le péché que Dieu ne fait que permettre. Encore en veut-il les conséquences.

D'après eux, Dieu a voulu d'une volonté positive l'incendie du Bazar de la Charité et ses morts ; Il a dirigé, comme avec la main, la bombe de la grosse Bertha sur l'église St-Gervais, à Paris, un vendredi saint ; Il a voulu que l'avion du général Huntzinger s'écrasât sur une montagne ; Il a voulu le terrible accident de chemin de fer de Villecomtal, les wagons transportant des pèlerins à Lourdes ; Il veut de même le coup de grisou au fond de la mine, le naufrage du sous-marin au fond de la mer, la mort dans un incendie de celui qui se dévoue à en arracher les victimes, etc.

Cette théorie semble dure à accepter, car en bien des circonstances Dieu paraîtra inhumain ; mais d'autre part, avec une semblable théorie, on sait au moins à quoi s'en tenir quand arrive un malheur. On peut se dire : « Dieu l'a voulu » et pratiquer « l'abandon à la divine Providence. »

2° D'après d'autres, au contraire, il n'y a pas que le mal moral que Dieu ne fait que permettre. Il permet aussi beaucoup de maux physiques : il ne les veut pas directement. D'après eux Dieu a établi des lois et les laisse agir.

C'est ainsi que, d'après un livre publié en 1927 « *Un angoissant problème. Si Dieu existe pourquoi le mal ?* » par Camille Sadet, docteur en théologie (Avignon, Aubanel), les victimes de l'incendie du Bazar de la Charité furent avant tout victimes de leur affolement ; celles de l'accident de chemin de fer, de la défectuosité du matériel roulant et de la voie ferrée : « On doit, dit l'auteur, tenir compte de la cause prochaine des phénomènes et ne pas attribuer à Dieu, directement et immédiatement, des effets dont il n'est, en réalité *que la cause générale et lointaine* » (p. 66). — A mon humble avis, cette explication me paraît plus acceptable. Mais que veut-on dire au juste quand on affirme que Dieu n'en serait que « la cause générale et lointaine ? » Comment adapter cette réponse aux exemples cités plus haut ? Et lorsqu'un malheur m'arrive par suite d'une imprudence ou d'une négligence ou pour toute autre cause, comment me dire encore que c'est Dieu qui l'a voulu alors qu'il l'a simplement permis ? Avec cette seconde théorie, la pratique de « l'abandon à la divine Providence » est beaucoup plus difficile, puisque je devrai attribuer mon malheur avant tout à moi-même ou à une autre cause que Dieu. C'est, en effet, bien différent que Dieu veuille positivement une chose ou bien qu'il laisse seulement agir les lois de la nature.

R. — Le même problème, à la fois philosophique et ascétique, nous a été proposé en 1928, p. 771-779, à propos d'un texte extrait de l'ouvrage du P. de Saint-Jure, *De la connaissance et de l'Amour de Notre Seigneur Jésus-Christ*, et publié dans une brochure des éditions Spes : *De la Divine Providence* ou *Exposé de la conduite pleine d'amour que Dieu tient envers les hommes et du bonheur de ceux qui se soumettent à cette conduite*. Les expressions du P. de Saint-Jure ressemblent beaucoup à celles rapportées par notre correspondant dans l'exposé de la première théorie. A la fin de notre réponse, nous avions reproduit un texte de S. Alphonse de Liguori, très apparenté à celui du P. de Saint-Jure et nous avions invité nos lecteurs à mettre, dans ces textes, « les nuances nécessaires ».

A vrai dire, il s'agissait alors d'expliquer le concours de Dieu à l'acte même du péché et, commentant la doctrine de S. Thomas (*Somme théol.* Ia, q. 19, a. 9, ad 1), nou concluions que « le mal (moral) n'est pas voulu par Dieu en raison du bien ; mais étant donné que le péché est commis par la libre détermination de la volonté, Dieu tolère qu'il en soit ainsi, parce qu'il veut le bien qu'il prévoit devoir résulter accidentellement du mal » (p. 778). Remarquons que cette tolérance, plus exactement cette volonté permissive de Dieu est une volonté très positive. Dieu n'est pas dans une expectative indifférente. Il veut très positivement ne pas empêcher le mal moral, en raison du bien qui résulte du mal permis.

Notre correspondant actuel pose le problème surtout en raison du mal physique. Dans le même article de 1928, l'*Ami* a rappelé les principes qui permettent de situer le rôle de la Providence en regard du mal physique. En bref : 1° *Aucun mal, pas même le simple mal physique, n'est voulu par Dieu directement et pour lui-même*. Toute volonté, volonté divine ou créée, a pour objet propre et nécessaire le bien. Si la volonté créée peut chercher dans le mal le bien qu'elle croit y trouver, c'est par suite d'un jugement erroné de l'intelligence estimant bien ce qui est mal. Erreur impossible en Dieu. Dieu ne peut vouloir directement que le bien. Mais 2° *Dieu peut vouloir le mal physique*, « *par accident* », en tant qu'il veut le bien auquel ce mal se trouve inséparablement uni :

« Chaque fois que le mal physique est inséparablement uni à un bien ou moral ou physique d'une valeur supérieure à celle du bien dont nous prive ce mal, une volonté bien ordonnée peut désirer le mal en question, non pour lui-même, mais en raison du bien qui lui est annexé. Sous cet aspect, en effet, elle tend directement vers le bien et ne s'attache au mal que dans la mesure où il se présente à elle comme un bien. Et ainsi Dieu, voulant directement et en soi la conservation de l'ordre moral et physique dans le monde, veut accidentellement, et en raison de ce bien, beaucoup de maux soit naturels, soit infligés par mode de châtiment » (p. 777-778).

Par exemple, Dieu, « en voulant la justice, veut la peine du coupable ; en voulant que soit gardé l'ordre de la nature, il veut que par un effet naturel certains êtres soient détruits » (*Sum. theol., loc. cit.*, in corpore).

C'est dire assez clairement que nous adoptons pleinement la seconde explication. Les maux physiques que l'homme doit supporter, soit dans la nature extérieure, soit dans sa propre sensibilité, proviennent toujours du jeu naturel des lois physiques ou physiologiques. Il est donc nécessaire, pour apprécier exactement le rôle de la Providence en face du mal physique, de considérer tous les éléments naturels, causes immédiates de ce mal : le feu se propageant par imprudence ou accidentellement ; le mauvais état du matériel et de la voie provoquant la catastrophe ferroviaire : les conditions atmosphériques s'opposant au vol normal de l'avion, etc., etc. Pour supprimer les maux physiques, il faudrait, en définitive, supprimer les lois elles-mêmes, ces lois qui sont la condition même de l'existence du monde et de tout le bien qui s'y trouve. Dieu veut la conservation de ce bien et, le voulant, il veut également, mais d'une manière simplement indirecte, les privations partielles et individuelles qui résultent du choc de certains effets particuliers correspondant, chacun pris à part, au jeu normal des lois.

Toutefois la première explication, malgré les apparences, n'est peut-être pas très éloignée de cette manière de voir. Il lui manque surtout d'envisager le mal comme une *privation*. Elle le considère trop comme s'identifiant avec le jeu des lois naturelles, alors qu'en réalité le mal physique n'est en soi que la privation d'un bien naturel, privation *accidentellement* provoquée dans l'ordre du monde.

* *

Mais alors, comment pratiquer l'abandon à la divine Providence, si Dieu n'intervient, dans le mal physique que comme une « cause générale et lointaine ? » Reconnaissons que l'expression « cause générale et lointaine » est ici assez mal choisie pour expliquer la causalité divine. Cette causalité, au contraire, pénètre, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, l'activité des causes secondes : *in ipso enim vivimus et movemur et sumus* (Act., XVII, 28). Le concours divin est immédiat en tous nos actes et les moindres événements de la marche du monde, même ceux qui résultent d'initiatives dues à la volonté pervertie des hommes, présentent toujours un aspect dans lequel se décèle la présence de l'activité divine. On l'a rappelé ici même, dans l'article déjà cité de 1928. Laissons donc l'expression qui, non sans quelque raison, a choqué notre correspondant, mais qui, dans l'esprit de son auteur, voulait sans doute signifier la causalité *transcendante* de Dieu. Cette précision donnée, il sera facile d'adapter la doctrine ascétique de l'abandon à la divine Provi-

dence à l'explication philosophique qu'on a proposée.

Qu'il s'agisse de la volonté permissive du mal, ou de la volonté positive d'un concours de lois naturelles, en soi bonnes, mais provoquant accidentellement un mal physique, c'est toujours la volonté divine qu'il s'agit d'accepter, avec les desseins providentiels qu'elle comporte. Cette volonté permissive ou positive, en effet,

« ne peut bien se concevoir que si elle est incluse dans un décret plus général de Dieu englobant sous la volonté divine tout un ordre de choses, renfermant à la fois bien et mal... De toute éternité, et par un acte unique et immuable, Dieu veut tout l'ordre du monde créé. Ne nous imaginons donc pas des calculs multipliés, par lesquels le Créateur supputerait les divers moyens de tirer le bien du mal et de corriger le désordre introduit par la créature rebelle dans l'ordre de l'univers... C'est donc par un acte unique, éternel, immuable de sa volonté que Dieu, connaissant, parfaitement et jusque dans leurs dernières déterminations, tous les ordres possibles, a décidé, pour les raisons connues de son infinie sagesse, de réaliser tel ordre déterminé dans lequel il veut positivement et directement le bien qui s'y trouve, indirectement et accidentellement le mal physique qui s'y rencontre, et permissivement le mal moral. Et c'est uniquement parce que le décret divin tombe sur l'ordre tout entier qu'il apparaît simplement permissif à l'égard du mal moral qui se trouve en cet ordre [1]. »

Notre abandon à la Providence doit donc, pour se conformer aux mystérieux desseins de la sagesse divine, ne pas se contenter d'accepter avec une résignation confiante et amoureuse les événements bons ou mauvais qui viennent nous aider ou nous contrarier, mais, pour aider, si l'on peut dire, à la réalisation de ces desseins mystérieux, redoubler d'activité afin d'achever, autant qu'il est en notre pouvoir, l'œuvre divine. Si le mal physique est le résultat de l'imprudence ou de l'ignorance, la vraie doctrine de l'abandon à la divine Providence incitera le chrétien à corriger, dans l'avenir, les erreurs de cette imprudence et de cette ignorance. Si le mal physique est le résultat du choc imprévu de deux lois naturelles s'opposant l'une à l'autre, le chrétien savant s'efforcera d'étudier ces lois plus complètement, afin de prévenir d'autres catastrophes possibles. Le péché lui-même ne doit pas être accepté avec une résignation douloureuse ; mais l'expérience de nos faiblesses sera le point de départ de plus d'humilité, de vigilance, de confiance en l'efficacité de la grâce. En bref, pas d'abandon passif et sans autre réaction qu'une acceptation obéissante et humble ; mais un abandon désireux de connaître les voies ultérieures de la Providence et de les réaliser.

Une page de Péguy [2] illustrera bien notre pensée ; elle est écrite à l'adresse du soldat chrétien sur le champ de bataille. Or toute vie chrétienne est non seulement une acceptation des maux voulus ou permis par la Providence, mais une lutte pour corriger ces maux et par là réaliser la victoire de Dieu.

« Celui qui fait jouer la prière et le sacrement pour se dispenser de travailler et d'agir, c'est-à-dire en temps de guerre pour se dispenser de se battre, rompt l'ordre de Dieu même et le commandement le plus antique, car il retourne, contre la loi de travail, contre le commandement de travail, la prière et le sacrement qui, je pense, ne nous on pas été donnés pour cela.

Autant il est permis, autant il est beau, autant il est profond de demander par la prière, de demander dans la prière le couronnement de fortune et ce sort des batailles qui ne réside que dans l'événement, autant il est stupide, et il est de désobéissance, de vouloir que le bon Dieu travaille à notre place, et d'avoir le toupet de le lui demander. Demander la victoire et n'avoir pas envie de se battre, je trouve que c'est mal élevé.

Les croisés (S. Louis) qui se battaient littéralement pour le corps de Dieu, pour le temporel de Dieu (tombeau de Jésus-Christ) ne s'y fiaient pourtant pas. Ils ne priaient pas comme des oies qui attendent la pâtée. Ils priaient, mieux que nous, et ensuite, et si je puis dire, *en exécution de leur prière*, ils se battaient eux-mêmes, tant qu'ils pouvaient, de tout leur corps, et eux-mêmes de tout leur temporel. »

D'une façon moins militaire, mais tout aussi persuasive, S. François de Sales rappelle cette obligation de « coopérer » avec la Providence divine pour réaliser ses desseins :

« En toutes vos affaires appuyes-vous totalement sur la providence de Dieu, par laquelle seule tous vos desseins doivent réussir ; travaillez neanmoins de vostre costé tout doucement pour cooperer avec icelle, et puis croyez que si vous vous estes bien confiee en Dieu, le succes (le résultat) qui vous arrivera sera tous-jours le plus prouffitable pour vous, soit qu'il vous semble bon ou mauvais selon votre jugement particulier. Faites comme les petitz enfans qui de l'une des mains se tiennent a leur pere, et de l'autre cueillent des fraises ou des meures le long des haies ; car de mesme, amassant et maniant les biens de ce monde de l'une de vos mains, tenes tous-jours de l'autre la main du Pere celeste, vous retournant de tems en tems a luy, pour voir s'il a aggreable vostre mesnage ou vos occupations. Et gardes bien sur toutes choses de quitter sa main et sa protection, pensant d'amasser ou recueillir davantage ; car s'il vous abandonne, vous ne feres point de pas sans donner du nés en terre. Je veux dire, ma Philothee, que quand vous seres parmi les affaires et les occupations communes, qui ne requierent pas une attention si forte et si pressante, vous regardiez plus Dieu que les affaires ; et quand les affaires sont de si grande importance qu'ilz requierent toute vostre attention pour estre bien faitz, de tems en tems vous regarderés a Dieu, comme font ceux qui navigent en mer lesquelz, pour aller a la terre qu'ilz desirent, regardent plus en haut au ciel que non pas en bas ou ilz voguent. Ainsy Dieu travaillera avec vous, en vous et pour vous, et vostre travail sera suivi de consolation [3]. »

A. M.

[1] *Ami*, 1928, p. 778-779.

[2] Nous l'empruntons au P. Doncœur, *Cahier de Jeanne d'Arc*, juillet 1943.

[3] *Introduction à la vie dévote*, 3e partie, ch. 10. Edit. d'Annecy, t. III, p. 170-171.

Q. — Pourquoi, dans votre *Chronique de théologie mariale*, n'avoir pas fait une place à la « Royauté de Marie ? » Le Congrès marial de Boulogne, en 1938, a traité spécialement cette question. Elle est toujours d'actualité, et l'*Ami* n'en a pas encore parlé.

R. — L'*Ami* a signalé et analysé le premier traité théologique de la « Royauté de Marie », publié en 1935, à Bois-le-Duc (Hollande) par le Dr de Gruyter (*Ami*, 1935, p. 127-128). Le P. M. Garénaux, C. SS. R., a vulgarisé le sujet dans un petit volume fort apprécié, *La Royauté de Marie* (*Ami*, 1937, p. 347), et, en 1938, M. Bars a présenté la Royauté de Marie sous un aspect plus spécial : Marie, « Reine de la Paix » (*Ami*, 1938, p. 572).

On nous excusera facilement de n'avoir pas encore parlé des études publiées à l'occasion du Congrès marial de Boulogne-sur-Mer. Et il est d'autant plus facile de réparer l'omission signalée par notre correspondant, que le travail demandé était tout prêt lorsqu'éclata la guerre.

Le Congrès de Boulogne s'est tenu en 1938, année où l'on célébrait le troisième centenaire du vœu de Louis XIII. Rien d'étonnant que le sujet proposé aux rapporteurs ait été la « Souveraineté de Marie ».

Le P. Aubron, S. J., en exposa les *sources positives*, réparties en trois groupes : le culte et la pratique de la vie chrétienne, la catéchèse dont les Pères et les grands théologiens sont les représentants autorisés, les actes du magistère. Les textes empruntés aux liturgies orientales et occidentales de la messe, à l'hymnologie et aux chants populaires, les sanctuaires eux-mêmes dédiés à la Vierge couronnée sont des témoins irrécusables de la croyance du peuple chrétien en la royauté de Marie. Les écrits des Pères et des théologiens donnent un sens précis à cette croyance et permettent d'en esquisser la synthèse théologique. La royauté de Marie est fondée sur la maternité divine et elle consiste essentiellement en une participation de la royauté de son Fils. Marie ne règne pas avec le Christ, seulement pour l'avoir mis au monde et élevé, mais encore pour s'être associée au Calvaire à son sacrifice rédempteur : elle est donc aussi Reine par droit de conquête. Partager le règne du Christ, c'est d'abord pour Marie être au-dessus de toutes les créatures : c'est la royauté d'excellence. C'est ensuite exercer une domination effective sur toutes les créatures ; toutefois ce pouvoir s'exerce uniquement dans le sens de la miséricorde. Marie est la « Reine de miséricorde ».

L'enseignement du magistère corrobore ces conclusions. Dès le haut Moyen Age, les papes donnent à Marie le titre de Reine. Nous le rencontrons sous la plume de Martin I[er] (+ 655), dans la lettre dogmatique d'Agathon au III[e] concile de Constantinople (680) ; il est repris par S. Grégoire II (+ 731), Etienne II (+ 757), Hadrien 1[er] (+ 795) ; Léon III (+ 816). On trouve encore cette expression dans le décret du II[e] concile de Nicée (787) et dans la célèbre constitution de Sixte IV sur l'Immaculée Conception (1476). Les pontifes plus récents ont fait davantage : sans définir authentiquement la royauté de Marie, ils l'ont enseignée et expliquée. Ils le font surtout en rappelant aux fidèles comment Marie n'a cessé d'exercer son pouvoir royal pour le salut de l'Eglise et de la société tout entière et comment, aujourd'hui encore, ce salut n'est possible que par sa royale intervention.

Aux sources positives succèdent les *raisons doctrinales*, exposées par le P. Dillenschneider [1], et fondées principalement sur la Maternité divine et le rôle de Corédemptrice. — La maternité divine donne à Marie d'appartenir « à sa manière intrinsèquement à l'ordre de l'union hypostatique, non certes comme le Christ avec tout son être, mais par le terme surnaturel de son opération génératrice. Et si le Christ nous domine de tous points à raison de son union hypostatique, il était nécessaire de souligner fortement ce lien qui l'unit à sa Mère pour mesurer à quel point elle aussi nous domine, nous et tout l'ordre de la grâce commune et de la gloire » (p. 131). Vraisemblablement cette royauté n'est pas un simple titre honorifique : de l'avis d'excellents auteurs, elle comporte un véritable pouvoir royal sur toutes choses. — Le rôle de « corédemptrice »avec le « comérite médiateur universel » explique mieux encore la royauté de Marie : « Si la Vierge, en dépendance du Christ, nous communique la loi interne de notre vie divine, c'est-à-dire la grâce du salut, il semble qu'elle participe pour autant non pas au pouvoir législatif de son Fils au sens juridique du mot, mais à sa conduite des âmes par la « lex gratiæ » vers leurs destinées éternelles... Que Marie intervienne directement par son intercession dans la distribution des grâces aux hommes, c'est en quoi elle est médiatrice. Mais dès qu'elle exerce en notre faveur un pouvoir réel sur la grâce de son Fils et nous la communique avec autorité, voilà qui la constitue reine au sens fort du mot » (p. 141-142).

Des conséquences d'ordre moral s'imposent à nous, dès là que Marie est notre reine. Le P. Barré, S. Sp., rappelle que le « service de la Reine » exige de notre part à la fois la vénération (*reverentia*) et la soumission déférente (*obsequium*). Dans ces deux domaines, le service devra être discret et total. Discret, car il ne doit avoir qu'un but, celui de nous soumettre plus pleinement au domaine souverain de Dieu sur nous et à l'autorité royale du Christ. Total, parce que, réclamant de nous fidélité et promptitude, il se nuance d'un filial amour et s'achève dans un don plénier de nous-mêmes par une consécration définitive.

* *

Ces travaux ont inspiré au R. P. Nicolas, O. P., une étude plus approfondie sur *La Vierge-Reine* (*Revue thomiste*, 1939, p. 1-29 ; 207-231). L'auteur a voulu, avant tout, résoudre la difficulté des rapports de l'intercession de Marie à son pouvoir royal.

« C'est ce mot : *pouvoir* d'intercession qui fait équivoque. C'est un pouvoir, certes, puisque la prière de la Sainte Vierge atteint infailliblement son effet. Mais c'est le pouvoir qu'a l'inférieur sur le supérieur, la créature sujette sur le Créateur Souverain. Et certes, nous pensons que ce pouvoir de la créature sujette, quand il est d'une certaine nature et fondé sur un certain lien avec Dieu, est un vrai pouvoir de *reine* et que c'est même le pouvoir de la reine comme telle. Qu'on l'appelle pouvoir royal, si l'on veut englober sous ce mot le pouvoir propre au roi et celui qui est propre à la reine. Mais si, au contraire, on craint de les confondre, si l'on cherche précisément à les distinguer, qu'on évite ce mot trop vague et qu'on cherche pour la Vierge non pas un de ces attributs de la Souveraineté des rois, mais la plénitude des attributs qui reviennent à la reine » (p. 13).

Les reines de ce monde sont reines parce qu'elles sont les épouses des rois. Pour Marie, bien qu'on puisse la dire l'Epouse en même temps que la Mère du Christ [2], ce qui la fait reine, c'est son union intime avec l'Homme-Dieu, c'est sa maternité divine. N'insistons pas sur « ce nom pénible et obscur de *maternité sponsale* », inventé par Scheeben : le lien qui unit Marie au Verbe Incarné, précisément parce qu'il s'agit d'une maternité divine, fait tout ce que fait le lien conjugual et le fait beaucoup mieux. Aussi le titre et la fonction de Reine du monde « se

[1] L'*Ami* a recensé *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, du P. Dillenschneider, 1935. p. 796.

[2] Sur Marie, épouse du Christ, voir *Ami*, 1938, p. 473.

dégagent de la mission de Mère de Dieu et de Rédemptrice dans la mesure où l'une et l'autre font de Marie la femme associée à l'Homme-Roi » (p. 21).

« Lorsqu'on a compris que le grand principe de l'association de Marie et de Jésus dans l'œuvre de la Rédemption est enraciné dans le lien de Mère à Fils qui les unit, et que Marie devient proprement la nouvelle Eve quand le Verbe devient lui-même le Nouvel Adam, on comprend qu'elle doive rester sa compagne dans toute l'œuvre de l'Homme-Dieu, comme la première Eve devait rester la compagne du premier Adam pour toute son œuvre d'homme. Si l'on veut donner à la doctrine de la Nouvelle Eve la plénitude de son sens, il faut avec S. Albert appliquer à la prédestination de Marie les paroles qui ont créé la femme : *fecit ei adjutorium simile sibi* » (p. 26).

C'est pourquoi la maternité divine et la part prise par Marie au mystère de la Rédemption sont le fondement de la royauté de la Sainte Vierge. La participation de Marie aux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption appelle, pour elle, une participation au pouvoir, dont ces mystères sont la source. Mais l'exercice direct de l'autorité n'a qu'une place secondaire dans l'ensemble du rôle royal de la Vierge : le vrai pouvoir de la reine auprès du roi est un pouvoir de persuasion, d'influence. Ainsi le pouvoir de Marie près de Jésus sera essentiellement un pouvoir d'intercession.

« L'influence exercée sur le roi par celle qui est sa compagne et qui, à beaucoup d'égard le complète et l'achève, sinon dans son autorité, du moins dans sa personnalité, nous l'appelons une influence « inspiratrice » et ce mot est assez large pour convenir à la Vierge. Mais, pour elle, nous ne parlerons pas de conseils, de lumières qu'elle donnerait au Christ. Un acte résume à lui seul tout ce qu'elle fait pour nous en qualité de reine : c'est sa prière. Elle ne peut pas davantage, mais elle le peut à la perfection. Là où le Christ commande parce qu'il est l'Homme-Dieu, le Roi, parce qu'il a droit, parce que la grâce divine lui appartient, en étant la source vive et la cause méritoire, la Vierge prie, parce que tout son titre à obtenir est celui de la prière... La grâce présuppose la prière. Le Christ-Roi donne la grâce à tous. La Vierge-Reine l'obtient à tous » (p. 214).

Le rôle de médiatrice se confond donc, en Marie, avec le pouvoir de reine. Ce rôle médiateur, en effet, est exercé par la Mère de Dieu à l'égard de son divin Fils. Mais cette médiatrice n'est pas comme les autres médiatrices ; cette reine n'est pas comme les autres reines : médiation et royauté ne sont pas limitées, en la Vierge Marie, à la prière. Marie non seulement prie, mais elle agit ; elle exerce sur le monde, précisément parce qu'elle est associée dans le gouvernement du monde au Roi-Rédempteur, une véritable régence. Elle ne se substitue pas au Roi, mais elle est son auxiliaire dans l'exercice d'un règne où commander est avant tout donner et donner la vie : « Celle qui est la pureté immaculée et l'absence de tout mal est apparue sur terre comme le bon ange des hommes. Et comme Dieu se sert de sa bonté pour donner ses grâces et ses pardons, il se sert de sa pureté pour dominer le puissances troubles et mauvaises » [3] (p. 221). Régence universelle, non seulement sur les choses de l'ordre spirituel, mais encore sur les biens temporels et sur les nations d'ici-bas.

[3] On a pu constater, soit au cours de la guerre, soit après la libération, combien cette réflexion est juste. Les accueils enthousiastes faits aux statues de la Vierge circulant à travers les diocèses et le pays tout entier ont montré comment le sentiment instinctif des foules allait spontanément vers cet idéal de bonté et de pureté que présente, à l'âme tant soit peu chrétienne, la douce figure de Marie, « Reine de France ».

Deux conclusions se dégagent de ces réflexions :

1° Il serait erroné de penser que la dévotion à la Vierge Marie n'a de sens et d'efficacité que pour la piété personnelle : la Vierge rapproche du Christ et dégage pour l'âme l'essence même du christianisme : c'est la portée humaine et sociale du culte de Marie. Parce qu'elle est l'alliée parfaite, la Mère plus encore que l'épouse du Roi-Jésus, Marie est la Reine parfaite : « Avec toute la vie et l'âme du Verbe Incarné, elle embrasse toute la vie et toute la destinée de l'humanité. Elle fait sien le souci qu'en a le Christ et qui le consume » (p. 229).

2° Si toutes les nations du monde ont le droit — et le devoir — de reconnaître la royauté de Marie, il est naturel cependant qu'une nation puisse la reconnaître plus spécialement comme Reine et, par une démarche particulière, la prendre pour suzeraine. L'acte de Louis XIII a un sens théologique et répond à une réalité objective, tout autant que la consécration particulière d'un chrétien.

Q. — Un de mes amis m'a fait la déclaration suivante : « Je ne crois pas à l'enfer. Dieu, qui est infiniment grand et bon et juste ne peut pas laisser venir au monde des âmes qu'Il sait d'avance être perdues. »

Plusieurs personnes m'ont posé la même difficulté et je n'ai pu réussir à les convaincre. Pourriez-vous expliquer comment un Dieu bon peut condamner des créatures à l'enfer ?

Votre réponse les convaincra peut-être mieux que mes paroles.

R. — Avec des arguments analogues, votre ami pourrait nier tous les mystères de la religion catholique : « Je ne crois pas à la Trinité, car ma raison m'interdit de penser que trois ne font qu'un ; je ne crois pas à l'Incarnation : comment un Dieu pourrait-il devenir homme ; je ne crois pas à l'enfantement virginal : c'est absolument contre nature; je ne crois pas à l'eucharistie : rien ne prouve que le pain est devenu le corps du Christ, car toutes les apparences extérieures protestent contre une telle assertion, » etc., etc.

L'enfer éternel est un de ces mystères dont la raison ne peut nous démontrer, par ses seules lumières la vérité : « *Ea quæ fidei sunt*, dit S. Thomas, *non possunt demonstrative probari* [1]. » Et cette affirmation du Docteur angélique a été reprise, sous des formes équivalentes, par Pie IX dans sa lettre apostolique *Gravissimas inter* contre Frohschammer [2], et auparavant dans son encyclique *Qui pluribus* contre le rationalisme hermésien [3]. Finalement, le concile du Vatican a expressément enseigné « que les mystères cachés en Dieu ne peuvent nous être connus que par révélation » et a porté anathème contre « quiconque nierait l'existence de tels mystères » affirmant par là que « tous les dogmes de la foi peuvent être compris et démontrés par une raison bien formée, uniquement à l'aide des principes naturels [4]. »

Si donc votre ami veut se rendre compte de la

[1] Commentaire *in librum de Trinitate Boetii*, q. II, a. 3.
[2] Denz-Bann., n. 1669, 1671, 1673.
[3] Id., n. 1636 ; cf. n. 1639.
[4] Id., n. 1795 ; 1816.

vérité du dogme de l'enfer éternel, ce n'est pas à la raison seule qu'il lui faut s'adresser, mais d'abord à la révélation. Or, sur ce point, la révélation est très nette.

Comment — si l'enfer éternel n'existe pas — expliquer la sentence du Juge au jugement dernier, sentence rapportée par S. Matthieu, xxv, 31-46 ? « Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges » (41). Et le texte sacré ajoute que d'eux-mêmes, ils iront « dans le supplice éternel » (46). Sans doute, il faut se montrer très large dans l'interprétation des détails concernant les circonstances, les signes précurseurs, le lieu, l'heure et le jour du jugement, l'appareil de gloire dans lequel paraîtra le Christ, la séparation des bons et des méchants à droite et à gauche du Christ : ces détails relèvent beaucoup plus du symbolisme que de la réalité objective. Quant à la sentence elle-même, elle constitue l'essentiel de la vérité que le Christ veut nous inculquer : il s'agit, en effet, de la destinée finale de l'humanité, et d'autres paroles de Jésus ne laissent aucun doute sur le sens littéral à donner à la sentence prononcée. Quoi de plus énergique et de plus saisissant, par exemple, que cette objurgation du Maître : « Si ta main te scandalise, coupe-là ; il vaut mieux entrer manchot dans la vie que d'aller avec les deux mains dans la géhenne, dans le feu inextinguible, où leur ver (remords) ne meurt pas, où leur feu ne s'éteint pas [5] » (Marc, IX, 42). Et l'objurgation se répète trois fois de suite (42-49). Pourquoi cette insistance sur la durée sans fin de l'enfer, si la réalité ne correspondait pas à la menace ? S. Augustin faisait déjà observer contre les partisans de l'origénisme que, si l'on veut, par un motif de sentiment déplacé, restreindre la portée de la sentence de réprobation, il faudrait aussi logiquement nier la récompense éternelle [6].

Les apôtres sont aussi explicites. Après avoir rappelé le châtiment des anges rebelles condamnés au « tartare » (à l'enfer), S. Pierre déclare que « le Seigneur sait délivrer les justes et réserver les méchants au jour du jugement pour être tourmentés » (II Pet., II, 4, 9). Aux impies qui renient Notre-Seigneur, S. Jude promet le châtiment des anges rebelles, « chaînes éternelles.... feu éternel,... tempête de ténèbres pour l'éternité » (Jud., 3, 6, 7, 13). La « flamme de feu » la « perdition éternelle » se retrouvent, sous la plume de S. Paul (II Thes., I, 8, 9) comme des menaces aux persécuteurs des chrétiens. Mais, de plus, le grand apôtre fait, à trois reprises, l'énumération des pécheurs à qui sera fermé le royaume de Dieu [7]. D'une manière plus générale, S. Paul marque l'opposition qui existe entre la justice et l'iniquité, la lumière et les ténèbres, le Christ et Bélial, le fidèle et l'infidèle, le temple de Dieu (que sont les vrais chrétiens) et les idoles (II Cor., VI, 14-16). Cette opposition éclatera au jour du jugement de Dieu rendant à chacun selon ses œuvres : « à ceux qui, par la persévérance dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité : la vie éternelle ; à ceux qui ont l'esprit de contention, qui ne se rendent pas à la vérité, mais qui acquiescent à l'iniquité, ce sera la colère et l'indignation » (Rom., II, 6-8). Ainsi « si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne nous reste plus d'hostie pour expier les péchés [8], mais seulement l'attente terrible d'un jugement et l'ardeur d'un feu qui doit dévorer les ennemis » (Heb., x, 26-27).

Les révélations de S. Jean dans l'Apocalypse ont souvent pour objet l'enfer et ses tourments ; ils apparaissent au voyant de Patmos sous des traits matériels qui font impression. C'est un gouffre de feu, une fournaise obscurcie par la fumée et le soufre. Et la durée éternelle de ces châtiments est explicitement affirmée : « la fumée de leurs tourments montera dans les siècles des siècles » (XIV, 11) ; « ils seront tourmentés, jour et nuit, dans les siècles des siècles » (XX, 10).

Comment pourrait-on nier, après avoir lu ces textes, l'enseignement formel du Christ et des apôtres touchant l'existence d'un enfer éternel, destiné à punir les crimes des pécheurs morts dans l'impénitence finale ?

* *

Mais on objecte *la bonté de Dieu*... La bonté de Dieu ne peut ici que soutenir sa justice. Dante ne dit-il pas que l'enfer est l'œuvre à la fois de la justice, de la puissance, de la sagesse, et de l'amour de Dieu [9]. Et cette affirmation est théologiquement exacte. C'est l'amour de Dieu pour les hommes qui destine les pécheurs impénitents à l'enfer. La crainte de l'enfer n'est-elle pas, en cette vie, un des moyens les plus efficaces pour nous éloigner du péché ? Cette seule considération suffirait déjà à démontrer que Dieu, qui veut sincèrement le salut de tous les hommes, les a beaucoup aimés en créant un moyen terrible, mais efficace, de leur assurer le salut, en prévenant ou en corrigeant les écarts de la liberté. Si, nonobstant ce moyen, un certain nombre d'hommes se damnent, il n'en reste pas moins vrai qu'en regard du bien commun, l'enfer éternel est une invention bien digne de l'amour du Père commun : « Rien ne s'oppose à ce que, en vertu des jugements divins, quelques-uns doivent être perpétuellement exclus de la société des bons et punis éternellement, afin que les hommes, saisis de crainte à la vue d'un châtiment sans terme, cessent de s'adonner au péché et que leur séparation rende plus pure la société des bons [10]. »

[5] C'est une citation d'Isaïe, LXVI, 24, que Jésus-Christ applique à l'enfer éternel.

[6] *Ad Orosium* c. VII ; P. L., t. XLII.

[7] Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes (*masculorum concubitores*), ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les calomniateurs, ni les rapaces ne posséderont le royaume de Dieu » (I Cor., VI, 9-10). — « Les œuvres de la chair sont manifestes : ce sont l'impudicité, l'impureté, le libertinage, l'idolâtrie, les maléfices, les inimitiés, les contentions, les jalousies, les emportements, les disputes, les dissensions, les sectes, les envies, les homicides, les ivrogneries, les débauches de table et autres choses semblables. Je vous le dis... ceux qui font de telles choses n'obtiendront point le royaume de Dieu » (Gal., v, 19-21). — « Aucun fornicateur ou impudique, ou avare (ce qui est une idolâtrie) n'a d'héritage dans le royaume du Christ et de Dieu » (Eph., v, 5).

[8] Plus d'hostie, ni dans la Loi puisque les anciens sacrifices sont abolis, ni dans le sang de Jésus, puique le pécheur y a renoncé.

[9] *Giustizia mosse il mio alto fattore,*
Fecemi la divina potestate
La somma sapienza e'l primo amore.
(*Inferno*, canto III, p. 4-6).

Dante fait ici mention de la Sainte Trinité : puissance du Père, sagesse du Fils, amour par l'Esprit.

[10] S. Thomas, *Sum. Contra Gentes*, l. III, c. 144.

Ce qui est vrai, dès cette vie, en raison de la crainte salutaire inspirée par l'enfer, reste vrai, dans l'autre vie, en raison de l'outrage qu'a subi l'amour infini de Dieu pour les hommes. Dieu a tout fait pour assurer le bonheur éternel des humains : il leur a préparé ses grâces ; il les leur a offertes ; il les leur a données ; il leur a envoyé son Fils unique qui s'est sacrifié pour leur rançon, et le mépris de toutes ces avances de l'amour divin n'aurait qu'un châtiment temporaire ? Ce serait là insulter la sagesse divine, car ce serait proclamer l'inutilité finale de toutes les marques d'amour données par Dieu aux hommes. Seul un enfer éternel peut venger un amour infini méprisé :

« Supprimez la peine éternelle, s'écrie éloquemment le P. Monsabré, et vous ne comprendrez plus rien à cette grande œuvre d'amour divin qu'on appelle la Rédemption... L'amour divin est sage ainsi que tous les sentiments qu'il inspire ; or un Dieu sacrifiant son propre Fils pour nous épargner les châtiments qui, tôt ou tard, doivent se terminer par un éternel bonheur, des martyrs affrontant les plus affreux tourments pour s'assurer une félicité qui, quoi qu'il arrive ne peut pas leur manquer ; des apôtres se dévouant jusqu'à la mort, pour arracher les peuples à des erreurs et à des vices qui ne les empêcheront pas d'être éternellement heureux ; ce n'est pas de la sagesse, c'est de l'extravagance [1]. »

* *

Bien qu'il n'ait pas été question de la justice et de la miséricorde divines dans l'énoncé de la consultation, il est indispensable d'en parler.

I. — La *justice* exige-t-elle une peine éternelle ? Eliminons tout d'abord cette idée fausse que toute peine infligée doit nécessairement produire l'amendement du pécheur : « Il s'en suivrait, dit avec raison le P. Monsabré, qu'on ne devrait châtier que les honnêtes criminels qui promettent de s'amender et que les scélérats endurcis qui se déclarent incorrigibles auraient droit à l'impunité absolue : c'est absurde. Qui ne veut pas se corriger doit subir la sanction du droit, de la loi, du devoir qu'il méprise [2]. » Or la sanction éternelle, même sans l'amendement du coupable, est légitime et nécessaire, si l'on considère le droit de Dieu violé directement et gravement par le péché mortel.

« La souveraineté de Dieu s'impose et il ne suffit pas qu'elle soit ; il faut qu'elle paraisse ; un droit souverain qui ne serait pas effectif et ne s'affirmerait point dans toute la plénitude de sa raison d'être, dans tout le rayonnement de sa force morale, ne serait pas un droit parfait comme il convient au droit divin. Or le caractère du droit divin est d'être infini. La souveraineté divine doit donc, sous peine de n'être plus elle-même, s'affirmer et se maintenir contre tout être qui s'insurge contre elle, qui lui oppose sa propre souveraineté et l'annihile ainsi dans sa pensée et son vouloir. C'est une nécessité de nature et cette répression de l'offense n'est autre que la sanction, la sanction qui fait rentrer dans l'ordre la créature et lui fait ressentir, contre son gré, les effets de cette même souveraineté, qu'elle a librement répudiée. Par elle se manifestent la souveraineté, la sainteté et la justice divines : c'est la glorification de Dieu par le pécheur lui-même et la réparation de l'ordre. Ce n'est donc pas sans un but éminemment conforme à sa sagesse que Dieu condamne les pécheurs impénitents à l'enfer éternel [3]. »

Mais, peut encore insister l'incrédule, la justice divine ne saurait imposer, pour une faute nécessairement finie, parce qu'humaine, une peine sans fin. — Faute nécessairement finie ? Oui, sans doute, si nous ne considérons la faute que dans l'acte même qui la constitue. Mais si l'on considère la majesté infinie de Dieu qu'il offense gravement, il faut bien avouer, avec tous les théologiens que « le péché mortel possède une malice en quelque sorte infinie [4]. » Quoi qu'il en soit des discussions théoriques sur le caractère infini ou non de l'offense faite à Dieu, il est très certain que, même au cas où la malice de la faute ne serait pas infinie, elle requerrait encore un châtiment éternel. L'offense se mesure à la dignité de la personne offensée ; elle est donc d'autant plus grave que la personne offensée est plus digne. La réparation s'évalue en fonction de la dignité de celui qui répare. Ainsi, jamais, en aucune hypothèse, la réparation offerte à Dieu pour le péché par une simple créature ne pourra suffire. Le châtiment subi par la créature coupable, si intense soit-il, et même d'une durée éternelle, ne pourra jamais réparer l'ordre violé par le péché, de la façon dont l'exigerait la justice.

II. — Mais, du moins, puisque Dieu est infiniment bon, sa *miséricorde* ne doit-elle pas intervenir en faveur des malheureux damnés ? — Remarquons tout d'abord que l'enseignement catholique ne place en enfer que ceux-là, et ceux-là seuls, qui auront sciemment et librement méprisé les commandements divins et résisté aux grâces célestes. La miséricorde de Dieu sera très grande, avant l'heure de la mort, à l'égard de ceux qui auront péché par faiblesse plutôt que par malice. Mais à l'égard des pécheurs morts dans l'impénitence finale, la miséricorde divine ne peut plus s'exercer. Ne disons pas : ne *veut* plus, mais : ne *peut* plus. Rêver la réhabilitation des damnés par la pénitence, aidée de la grâce, — comme l'a fait autrefois l'hérésie des « miséricordieux », — c'est méconnaître la nature même de l'*état de terme* dans lequel l'âme est fixée par la mort. D'après la foi catholique, la mort fixe l'âme séparée du corps dans une immobilité morale complète, et cette situation ne lui laisse aucune possibilité de mérite ou de démérite, encore moins de modification relative à l'état de grâce et de péché. Par là, l'argument tiré de la miséricorde divine contre l'éternité de l'enfer n'est plus décisif.

Entrons plus avant dans cette considération.

Au point de vue *psychologique*, cette immutabilité complète affecte, dans l'âme séparée du corps, *le choix de la fin dernière*. C'est ainsi que les damnés sont fixés à tout jamais dans le choix d'une fin dernière opposée à Dieu. Ce choix d'une *fin* dernière perverse devient la raison unique du choix des *moyens*. Si, dans cette vie terrestre il nous est possible de modifier nos choix relativement à la fin dernière elle-même, c'est que notre âme ne connait cette fin que par l'intermédiaire des connaissances sensibles qu'elle acquiert par le corps et qui sont essentiellement mouvantes et changeantes. Mais l'âme séparée du corps, en se connaissant directement elle-même et par intuition, s'attache irrévocablement au bien qu'elle aura choisi librement comme bien souverain : son acte de volonté sur cet objet

[1] Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 96e conférence.

[2] Monsabré, *loc. cit.*

[3] P. Bernard, art. *Enfer*, dans le *Dict. apol. de la Foi cathol.*, t. I, col. 1396.

[4] S. Thomas, *Suppl.*, q. 99, a. 1 ; cf. IIIa, q. 1, a. 1, ad 2.

ne peut plus se modifier. Les damnés ont choisi, de préférence à Dieu, leur propre moi et, à l'heure de la mort, se fixent dans ce choix égoïste.

Mais cet acte, psychologiquement immuable, sera de plus un acte *toujours présent* : l'immutabilité psychologique quant au choix de la fin dernière se complète ainsi d'une immobilité *physique*. La volonté du damné, immuablement fixée dans le choix égoïste et mauvais ne dispose plus d'un second instant pour se reprendre. Ainsi l'éternité de l'enfer ne doit pas être expliquée par le refus d'une grâce de conversion, mais par l'obstination de la volonté réprouvée, et par l'impossibilité absolue où elle se trouve de se dégager du mal. La miséricorde divine ne saurait être ici mise en jeu : « La peine des damnés, dit S. Thomas, ne serait pas éternelle s'il y avait possibilité de tourner leur volonté vers le bien. Il *serait inique* de punir perpétuellement là où il y aurait bonne volonté [5]. » Pesons toute la force de cette assertion : ce n'est pas seulement parce que leurs volontés sont immobiles dans le mal que les damnés seront éternellement punis, mais c'est parce qu'*elles ne peuvent plus être mobiles vers le bien.*

* *

Il était indispensable d'éliminer ces objections courantes avant d'en arriver à la dernière instance, nettement formulée par notre correspondant : « Dieu ne peut pas laisser venir au monde des âmes qu'Il sait d'avance être perdues. »

Cette objection touche à la fois au problème du mal moral et au problème de la réprobation.

I. — On a donné dans une précédente consultation [6] quelques explications concernant la volonté divine, permissive du mal moral. Dieu peut permettre le mal moral, c'est-à-dire vouloir ne pas empêcher le mal d'être commis par la volonté rebelle, mais libre, de la créature. Que cette volonté simplement permissive existe en Dieu par rapport au péché, le concile de Trente en fait un dogme de foi : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre se voies mauvaises, mais que c'est Dieu qui opère (par l'homme) le mal comme le bien, non seulement *en le permettant*, mais en le voulant d'une volonté formelle et directe,... qu'il soit anathème [7]. »

La raison de cette « permission », c'est le bien qui résulte effectivement du mal permis : l'existence du péché se présente, en effet, comme la condition de ce grand bien qu'est la *liberté humaine* et de cet autre grand bien qui est la conséquence de la liberté soutenue par la grâce, le *mérite*.

Sans doute, Dieu aurait pu donner à ses créatures intelligentes une liberté incapable de choisir entre le bien et le mal, capable uniquement de choisir entre différents biens. Mais c'eût été à la condition de supprimer les cadres naturels de l'exercice de la liberté humaine et d'y introduire un élément surnaturel, dont l'intervention peut être justifiée en certains cas très spéciaux, comme celui de l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ ou encore de la Très Sainte Vierge. Mais généralisée pour l'ensemble de l'humanité, cette intervention divine eût été, à coup sûr, contraire à la sagesse de la providence qui veut que les êtres soient gouvernés selon leur nature : l'homme devait conserver sa puissance morale et physique de faire le bien ou de faire le mal.

Mais le mal moral permis par Dieu est encore la condition d'un bien incomparablement supérieur. La foi catholique nous montre quel bien supérieur peut résulter du mal moral : le péché de l'homme a été l'occasion de l'Incarnation, de l'institution de l'Eglise et des sacrements, de tout cet ensemble de causes susceptibles d'amener l'homme à une haute perfection morale et à cette sainteté éminente qui fait la gloire de l'Eglise. De même, les récompenses surnaturelles de l'autre vie, pour ceux qui ont su résister au péché ou qui s'en sont courageusement relevés, nous apparaissent comme une compensation hors de proportion avec le désordre introduit dans le monde par le péché. *O felix culpa*, chante la liturgie du Samedi saint, à propos du péché du premier homme: faute heureuse qui nous a valu un tel et si grand Rédempteur ! Bien plus, elle le proclame avec emphase un « péché nécessaire » : *O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est !* »

II. — Dieu, tout en permettant le mal moral, ne pourrait-il pas tout au moins accorder à tous les hommes sans exception la grâce de la pénitence ou de la persévérance finale ? Pourquoi appeler à l'existence des âmes que, d'avance, Il sait devoir être damnées ?

Mystère de la réprobation, dont les théologiens s'efforcent, de différentes façons, d'éclairer l'obscurité ! C'est, croyons-nous, la première fois que la question est posée si directement à l'*Ami*. Il faut avouer que la difficulté est grande, et que les solutions qu'on y peut apporter risquent toujours, par quelque côté, de laisser des points obscurs.

Le meilleur principe de solution, à notre avis, est celui qui fut récemment formulé, à l'occasion du problème du mal physique et de la conformité aux desseins de la divine Providence : « La volonté de Dieu, permissive du mal, ne peut bien se concevoir que si elle est incluse dans un décret général de Dieu, englobant sous la volonté divine tout un ordre de choses renfermant à la fois bien et mal [9]. »

Qu'est-ce que la réprobation ? C'est cette partie de la providence qui concerne ceux qui manquent leur fin. Elle est « la volonté qu'a Dieu de permettre le péché et ensuite d'infliger, pour le péché, la peine de la damnation [10]. » Dieu ne *prédestine* donc personne au mal ; mais, conséquemment au péché prévu, Il en veut le châtiment.

Sans doute, Dieu aurait pu réaliser un ordre d'où aurait été exclue toute réprobation. Mais encore faut-il considérer que, dans l'ordre des mondes possibles, les éléments d'un monde apparaissent à Dieu comme liés entre eux par des connexions impénétrables à nous et cependant certaines. Il est très possible qu'un ordre où tous les éléments auraient convergé vers le bien eût donné un résultat d'ensemble médiocre et indigne de la sagesse et de la puissance de Dieu. Tandis que, dans notre monde, où tant de bien s'est réalisé et se réalisera — une fois encore qu'on pense au Christ, à l'Eglise, aux

[5] *Summ. Cont. Gentes*, l. IV, c. 93.

[6] Voir *Ami*, ci-dessus, p. 102.

[7] Sess. VI, can. 6 ; Denz.-Bannw., n. 816.

[8] On pourra relire, à ce double sujet, une belle page du P. Hugueny, O. P., dans l'*Ami*, 1928, p. 809-810.

[9] Voir *Ami*, ci-dessus, p. 103.

[10] *Somme théol.*, Ia, q. 23, a. 3 : « Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis pœnam pro culpa. »

sacrements, à la sainteté héroïque, aux œuvres de charité et d'apostolat, etc. — le bien est en connexion avec de nombreuses fautes qui sont le principe et la raison de la damnation d'un certain nombre. C'est *sur tout l'ensemble* que le décret de Dieu, immuable et éternel, a porté, décret positif en ce qui concerne le bien contenu dans cet ordre de choses, décret simplement permissif en ce qui concerne le mal. Mais, dans l'ensemble, le tout est digne de la sagesse infinie de Dieu et de sa puissance souveraine. Le châtiment lui-même, frappant les coupables, atteste la divine justice. Et il est sans doute nécessaire, pour conserver à l'activité des êtres libres son développement normal, que l'obstination de certaines volontés perverties trouve son aboutissement dans la justice de l'au-delà. Ce que Dieu veut, et uniquement, c'est l'ordre du monde, c'est le bien réalisé, c'est la gloire des élus, nonobstant le mal que cet état de choses a comme corollaire par suite des connexions nécessaires et impénétrables qui relient, dans notre monde, les œuvres de lumière aux œuvres de ténèbres et, finalement, les élus aux damnés.

* *

On a voulu, à l'occasion de cette consultation, faire une sorte de synthèse des principales difficultés qu'on rencontre, hélas ! trop fréquemment au sujet de l'enfer et de la damnation des pécheurs morts impénitents. A vrai dire, plusieurs de ces objections, sous des formes diverses, avaient été déjà proposées à l'*Ami* et il a fallu nécessairement s'inspirer ici des articles antérieurs. Il suffira, pour s'en rendre compte, de consulter nos tables des matières. Toutefois, comme un auteur ne peut pas, sur le même sujet, écrire à maintes reprises sans se répéter, voire sans se copier, nos lecteurs ne trouveront pas étrange que d'assez copieux emprunts aient été faits soit au livre *Les fins dernières* (B. C. S. R., Bloud et Gay) pour la question de l'enfer, soit aux *Leçons élémentaires de métaphysique chrétienne* (Berche et Pagis) pour les questions du mal moral et de la réprobation. Ces deux ouvrages sont d'ailleurs épuisés.

A. M.

LITURGIE

Q. — Autrefois, lorsque dans la chapelle de notre couvent, il devait y avoir salut du Saint-Sacrement avec l'ostensoir, le P. sacristain ne manquait jamais de disposer pour cela, sur le maître-autel, une sorte de socle ou « thabor ». Aujourd'hui, — je ne sais pour quelle cause, — il n'en est plus de même : le « thabor » n'est plus employé. Ne serait-il pas de toute convenance de rétablir sur ce point l'ancien usage ?

R. — Quel que puisse être le motif pour lequel, dans la chapelle du couvent d'où nous vient la présente consultation, on a cessé de mettre un « thabor » sur l'autel, pour le salut du Saint-Sacrement avec l'ostensoir, il n'y a point à regretter l'usage disparu, ni, moins encore, à essayer de le rétablir.

Sans doute, aucun texte officiel n'existe qui, de façon plus ou moins expresse, condamne l'emploi du « thabor ». Mais de deux choses l'une : *a*) ou bien il s'agit d'une exposition publique quelque peu longue du Saint-Sacrement, et, dans cette hypothèse, le thabor ne saurait tenir lieu du trône requis par les prescriptions liturgiques (cf. *Instr. Clem.*, § 5 ; S. R. C., 23 avril 1875, n. 3349) ; — *b*) ou bien, au contraire, il s'agit seulement d'une bénédiction du Saint-Sacrement avec l'ostensoir, et, alors, ce n'est pas sur un trône, y en eût-il un dressé d'avance, mais sur la table même de l'autel, garnie d'un corporal pour la circonstance, que doit être exposé l'ostensoir contenant la sainte Hostie (cf. nouv. Rituel rom., tit. IX, c. v, n. 5 ; Cérém. des év., l. II, c. XXXIII, n. 24 et 27 ; *Instr. Clem.*, § 31) [1]. En pareil cas d'ailleurs, on ne saurait imaginer, pour la brève exposition du Saint-Sacrement, une place plus digne que la table même de l'autel, spécialement consacrée en vue de l'oblation du sacrifice eucharistique [2].

On le voit : en toute hypothèse, l'emploi du « thabor » est absolument inutile et assez peu séant [3].

Q. — Je prends la liberté d'adresser à l'obligeant *Ami* les trois questions liturgiques ci-dessous :

1° Dans la semaine de l'Ascension, lorsque le mercredi et le vendredi sont partout occupés (comme v. g. ce fut le cas en 1940) par des fêtes doubles de 2e classe de l'Eglise universelle, et que, de plus, dans une église particulière, on a, le samedi, à célébrer quelque fête locale du rite double de 1re ou de 2e classe, à quel jour le clergé de cette dernière église doit-il replacer les trois leçons du commencement de la seconde épître de S. Pierre, qui, dans le Bréviaire romain, figurent au vendredi après l'Ascension ? Ces trois leçons peuvent-elles alors être anticipées au mardi de la même semaine ?

2° On a parfois, soit pendant l'octave commune d'une fête de la Ste Vierge, soit encore un samedi où se fait, sous le rite simple, l'office *de Beata*, à reprendre la messe du dimanche précédent, qui, par suite de l'occurence de l'office d'une grande fête. avait été omise à son jour. Si le temps liturgique dans lequel a ainsi lieu la reprise de la susdite messe empêchée, ne possède pas lui-même de préface propre, quelle préface faut-il lire à cette messe : est-ce nécessairement la préface commune, ou bien, plutôt, celle de la Ste Vierge ?

3° La célébration de la messe du premier dimanche après la Pentecôte est empêchée à perpétuité ce dimanche-là par la fête de la Ste Trinité ; chaque année donc, autant que faire se peut, elle doit être assurée au premier jour libre de la même semaine, i. e. à l'un des trois jours qui se rencontrent entre ce dimanche et le jeudi de la Fête-Dieu.

Supposons maintenant qu'une année, selon l'*Ordo* général du diocèse, cette messe soit à reprendre dès le *lundi*, mais que, vu la rencontre d'une fête particulière, elle ne puisse l'être que le *mardi* dans telle église ou chapelle, est-ce qu'un prêtre étranger célébrant le *mardi* dans celle-ci n'aurait pas la possibilité d'y dire une messe votive privée ou une messe basse quotidienne de *Requiem*, étant donné que, la veille, il aurait déjà satisfait aux exigences

[1] Pour plus de détails, voir *Ami* 1928, p. 622, ad I ; — 1933, p. 364-366.

[2] « Altare nihilominus, — reconnaissent les *Ephemerides liturgicæ* elles-mêmes (1892, p. 538, IV), bien qu'eu égard au « thabor » elles ne se montrent pas absolument intransigeantes, — est locus proprius, sicut Sacrificii, ita et Sacramenti, ut magis congruenter [ostensorium] super mensam quam super aliam basim collocetur. »

[3] En réalité, le « thabor » est une invention moderne et maladroite, que Barbier de Montault n'a pas hésité à qualifier de *stupide* et d'*indécente*. (Cf. *Traité de la construction... des églises*, t. I, p. 199). — Que dire de l'inélégance et, parfois même, de l'aspect sordide de plus d'un « thabor » ?

liturgiques relatives à la reprise en semaine de la messe empêchée du dimanche précédent ?

R. — Ad I. Toutes les fois qu'un commencement de livre d'Ecriture sainte ne peut être lu à l'office le jour auquel il est assigné dans le temporal du Bréviaire romain, et qu'il n'y a place pour lui à l'office d'aucun des jours qui suivent jusqu'au samedi inclusivement, on doit en anticiper la lecture, — mais toujours dans la même semaine, bien entendu, — au jour libre le plus proche. (Cf. Rubr. gén. du Bréviaire, tit. XXVI, n. 7) [1].

D'après cela, lorsque, en raison du rite des offices occurents, le commencement de la seconde épître de S. Pierre ne peut ni être lu en son jour normal, i. e. le lendemain de l'Ascension, ni être reporté au samedi, ni être anticipé au mercredi, force est d'en avancer la lecture jusqu'au mardi de la même semaine [2]. — Quant aux leçons d'Ecriture occurante qui, dans le Bréviaire romain, sont assignées à ce dernier jour [3], il faudrait, en pareil cas, les utiliser à l'office le lundi précédent (i. e. le lundi des Rogations), supposé, toutefois, que cet office fût du rite double majeur, double ou semi-double et que le premier nocturne n'en comportât pas des leçons propres ou appropriées [4]. Jusqu'à présent, en effet, il n'a pas de leçons fixes d'Ecriture occurente pour le lundi des Rogations.

Ad II. Par sa teneur même, cette deuxième question se trouve limitée de façon exclusive et très nette au choix de la préface qu'il faut dire lors de la reprise en semaine de la messe empêchée du dimanche précédent, quand cette reprise a lieu dans l'un des temps liturgiques de l'année pour lesquels il n'existe pas de préface propre.

Même ainsi circonscrite, la question ne saurait recevoir une solution claire et précise, si l'on ne prenait soin tout d'abord de distinguer l'une de l'autre deux hypothèses, savoir :

1° Ou bien c'est la messe d'un dimanche d'*Avent* [5] qui, liturgiquement empêchée ce dimanche-là, doit ensuite être reprise au premier jour libre de la même semaine : et alors, — fût-elle célébrée au cours d'une octave commune de Notre-Dame (v. g. durant celle de l'Immaculée Conception [6]) et donc, régulièrement, avec mémoire de ladite octave, — elle n'admet jamais la préface de la Ste Vierge. Les Nouvelles rubriques du Missel (tit. VIII) n. 2) sont formelles à cet égard.

C'est là, du reste, une prescription liturgique qui se justifie d'elle-même. Le temps de l'Avent a toujours été considéré comme un temps de religieuse *attente* ; sa liturgie, — telle qu'elle a été définitivement constituée, — a pour objet immédiat la *préparation* du peuple chrétien à la célébration prochaine de l'anniversaire de la naissance temporelle du Verbe incarné [7]. Qui n'aperçoit dès lors l'anomalie qu'il y aurait à introduire dans une messe dominicale ou fériale *de tempore Adventus* la préface mariale, où la naissance du Sauveur est explicitement évoquée comme un fait accompli : ...*Et virginitatis gloria permanente lumen æternum mundo effudit, etc.* [8] ? Il s'ensuit que, de droit général [9], c'est évidemment la préface commune qui s'impose dans cette première hypothèse.

2° Ou bien c'est dans n'importe quel autre temps liturgique également dépourvu de préface propre que se fait la reprise en semaine de la messe empêchée du dimanche précédent : et alors, pour peu que cette reprise ait lieu soit durant quelque octave commune de Notre-Dame (v. g. au cours de celle de l'Assomption [10]), soit un samedi occupé par l'office simple *S. Mariæ in sabbato*, et que la mémoire de cet office ou de cette octave prenne respectivement place dans ladite messe, celle-ci demande nécessairement la préface de la Ste Vierge. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 1) [11].

Ad III. Si l'on excepte les cardinaux et les évêques [12], tout autre prêtre étranger, séculier ou régulier, qui célèbre la sainte messe dans une église, dans un oratoire public ou même dans un oratoire semi-public [13] un jour où l'*Ordo* y interdit les messes votives privées et les messes quotidiennes de *Requiem* simplement lues, doit ce jour-là, pour la célébration de sa messe, ne tenir aucun compte de son *Ordo* à lui, mais se conformer entièrement à celui de l'église ou de l'oratoire où il célèbre *hic et nunc*. Telle est, au sujet des jours où le libre choix de sa messe n'est pas laissé à un prêtre célébrant dans une église étrangère, la loi liturgique maintenant en vigueur (cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV,

[1] La rubrique alléguée par nous prévoit expressément l'hypothèse de l'impossibilité de lire en son jour normal, à cause de quelque obstacle liturgique, le commencement de l'une ou de l'autre des épîtres catholiques assignées au temps pascal. — D'autre part, on ne saurait opposer la première des décisions rendues le 12 janvier 1937 par la S. C. des Rites, sur la demande du rédacteur de l'*Ordo* des « Pallottins » (cf. *Ami* 1938, p. 157) : cette décision, en effet, ne concerne nullement la question dont, présentement, nous nous occupons.

[2] I. e. jusqu'au mardi des Rogations.

[3] Ces leçons sont empruntées à la suite de la première épître de S. Pierre, — dont le commencement figure, dans le Bréviaire, au cinquième dimanche après Pâques.

[4] Cf. Bréviaire romain, rubrique spéciale du mardi des Rogations ; — S. R. C., 19 avril 1912, n. 4286, ad 6.

[5] On sait que, dans le Missel romain, il n'y a pas de préface particulière pour le temps de l'Avent.

[6] Cela se produit notamment lorsque le 8 décembre, jour de la fête de l'Immaculée Conception, tombe un dimanche (comme v. g. en 1929, 1935, 1940, 1946).

[7] Cf. Callewaert, *De Breviarii Romani liturgia*, 2e édit., p. 25, n. 215 ; p. 115, n. 264, note 14 ; p. 208, n. 328, note 4. — Cependant, on aurait tort de croire que là se borne tout l'objet de la liturgie de l'Avent. (Voir *Ami* 1934, p. 817-824 ; *Questions liturgiques et paroissiales*, 1937, p. 220-232 et 257-268).

[8] C'est pour un motif analogue que jamais, — pas même v. g. pendant l'octave de l'Immaculée Conception, — les hymnes d'un office dominical *de tempore Adventus* ne prennent la doxologie : *Jesu tibi... qui natus es, etc.* (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. VIII, n. 1).

[9] Là toutefois où l'on aurait obtenu du Saint-Siège la concession d'une préface propre pour le temps de l'Avent, ce serait sans aucun doute cette dernière préface qu'il faudrait dire lors de la reprise en semaine de la messe empêchée du précédent dimanche de l'Avent.

[10] Cela se produit principalement lorsque (comme v. g. en 1926, 1937, 1943, etc.) le 15 août vient à tomber un dimanche.

[11] Voir les indications qui figurent au mercredi 18 août dans l'*Ordo* publié pour 1937 par les *Ephemerides liturgicæ*.

[12] Toujours et partout, en effet, il est loisible aux cardinaux et aux évêques de suivre leur propre *Ordo* pour la célébration de la messe. (Cf. Codex, can. 239, § 1, 9° ; can. 349, § 1, 1°).

[13] V. g. dans l'oratoire principal d'un séminaire, d'une communauté religieuse, d'un hôpital, d'un collège, etc. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 6).

n. 6), — loi qui, du reste, n'est pas absolument nouvelle (cf. S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862 ; 22 mai 1896, n. 3910 ; 15 déc. 1899, n. 4051, ad 2 ; 16 mai 1901, n. 4072, ad 1 ; 27 janv. 1905, n. 4150 ; 3 févr. 1905, n. 4151).

Or, le jour de la semaine auquel, en vertu des rubriques, se trouve reportée la célébration de la messe du dimanche précédent, empêchée à son incidence par l'office de quelque fête occurente plus noble, exclut toute messe votive privée et toute messe quotidienne de *Requiem* simplement lues. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 1 ; tit. III, n. 9).

Si donc v. g., après avoir dès le lundi, dit chez lui ou ailleurs la messe empêchée du dimanche précédent, un prêtre devait, le lendemain, célébrer dans une autre église, ou oratoire public, ou semi-public alors que la messe du même dimanche y serait reprise pour la première fois, il ne pourrait néanmoins y lire ce jour-là une messe votive privée ni une messe quotidienne de *Requiem*.

Q. — Il y a quelque temps, des confrères agitaient en ma présence deux questions de liturgie relatives à la célébration de certaines fêtes dans le collège diocésain où ils sont professeurs. Ils me demandèrent mon avis, mais je me récusai. Je viens aujourd'hui prier l'*Ami*, — enfin ressuscité, — de vouloir bien m'éclairer moi-même sur ces questions.

1° Quand, avec l'approbation de l'autorité diocésaine, un collège tenu par des prêtres séculiers porte le nom d'un saint autre que le Titulaire de la chapelle, sous quel rite la fête de ce saint doit-elle y être célébrée ?

2° Si la chapelle susdite n'est pas consacrée, et que le soit, au contraire, l'église de la paroisse sur le territoire de laquelle s'élève le collège, les professeurs ecclésiastiques qui résident dans ce dernier ont-ils — ou non — à faire chaque année, sous le rite double de 1re classe avec octave, l'office de la Dédicace de l'église paroissiale ?

R. — Ad. I. Pour qu'un saint dont un collège porte officiellement le nom, y possédât *ipso facto* les prérogatives attribuées par le droit liturgique aux Patrons principaux et aux Titulaires, il faudrait que, canoniquement, il pût être considéré comme l'un ou comme l'autre. Or, il n'est ni l'un ni l'autre.

Il n'est pas le *Patron* liturgique du collège, et cela pour la bonne raison qu'un collège ne peut avoir d'autre Patron particulier que celui de la localité civile où il est situé (cf., dans les Nouv. rubr. du Brév., tit. IX, n. 3, l'énumération exhaustive des Patrons de lieu). Du reste, aucun Patron de lieu ne peut être canoniquement établi sans une intervention du Saint-Siège (cf. *Codex*, can. 1278).

D'autre part, le saint qui donne son nom à un collège, ne peut y être regardé pour autant comme un *Titulaire* liturgique. Ne sont tels, en effet, que les Titulaires d'église ou de chapelle, — c'est-à-dire d'un édifice destiné à la célébration du culte divin, et, pour cela, consacré ou solennellement bénit (cf. *Codex*, can. 1161, et can. 1188, § 1 ; S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, V, et 14 mars 1903, n. 4110), — puis les Titulaires d'Ordre ou de Congrégation religieuse. (Cf. Nouv. rubr. du Brév., tit. II).

En réalité, la désignation officielle d'un collège par le nom d'un saint constitue une sorte de *firme*, — tout comme ferait v. g. l'appellation « Ecole Fénelon » ou autre de même genre, — ce qui, évidemment, n'a absolument rien à voir avec la liturgie.

Relativement donc aux honneurs du culte liturgique, le saint qui donne ainsi son nom à un collège, n'y a pas, de ce chef, plus de droits ni de privilèges qu'il n'en possède dans le reste du diocèse, et il n'est pas au pouvoir de l'Ordinaire de lui en octroyer davantage par un acte administratif [1].

Toutefois, puisque la chapelle du collège n'est que bénite, une chose serait possible : ce serait de faire consacrer cette chapelle en l'honneur, tant de son Titulaire primitif, que du saint dont ce même collège porte officiellement le nom. Elle posséderait ensuite deux Titulaires, égaux comme tels, et donc ayant droit chacun à la célébration annuelle de sa fête sous le rite double de 1re classe avec octave commune, au *Credo* à la messe, puis à une mention nominale dans l'oraison *A cunctis* (cf. S. R. C., 14 avr. 1877, n. 3417, ad 3 ; 12 sept. 1884, n. 3622 ; 27 juin 1899, n. 4043, I).

Ad II. La fête de la Dédicace des églises autres que la cathédrale [2] et des chapelles consacrées ne doit ni ne peut être célébrée que par les clercs qu'*un titre canonique* attache au service de chacune d'elles : pour eux seulement, celle-ci est la propre église (ou chapelle) dont parlent les rubriques. A cette fête, en effet, s'applique *a pari* la remarque faite par Mgr Callewaert à propos de la fête du Titulaire : « Hoc festum, ut patet, agendum præcribitur ratione ipsius *ecclesiæ materialis*, adeoque celebrandum est et in ipsa ecclesia et ab iis qui sunt servitio ejusdem ecclesiæ adscripti, non vero ab iis qui parœciam aut locum mere habitant [3]. »

Or, les clercs que leur évêque a nommés a poste fixe dans un collège ecclésiastique et qui y résident, sont, par cela même, attachés canoniquement au service de la *chapelle principale* du collège : ils en constituent, à proprement parler, le clergé [4]. Si donc cette chapelle est consacrée, ils ont à réciter l'office de sa Dédicace, tout comme ils ont à faire celui de son Titulaire [5]. Mais ils ne peuvent être considérés comme faisant canoniquement partie du clergé de la *paroisse*. C'est pourquoi ils n'ont à faire ni l'office du Titulaire de l'église paroissiale, ni, le cas échéant, l'office de sa Dédicace. La S. Congrégation des Rites l'a déclaré en termes formels : « An officium Dedicationis vel Titularis alicujus ecclesiæ parochialis recitandum etiam sit in ecclesiis vel oratoriis subjectis ? » — Resp. : « Juxta alia decreta, a clero ecclesiæ tantum. » (S. R. C., 29 mars 1851, n. 3986, ad 3) [6].

---

[1] Pour cela, il faudrait recourir au Saint-Siège (cf. Codex, can. 1257 ; S. R. C., 18 févr. 1843, n. 2853, ad 2).

[2] On sait que l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale doit être célébré dans tout le diocèse : *a*) sous le rite double de 1re classe avec octave commune, par le clergé séculier, et par les religieux qui suivent le calendrier diocésain ; *b*) sous le même rite, mais sans octave, par les réguliers ayant un calendrier propre. (Nouv. rubr. du Brév., tit. IX, n. 2).

[3] *De Breviarii Romani liturgia* (1939), n. 375, p. 282.

[4] « Revera, — dit encore Mgr Callewaert, — sacerdotes professores in collegiis nostris episcopalibus, vi nominationis suæ tenentur non tantum singuli docere determinatam materiam, sed etiam, duce principali, in solidum curare servitium liturgicum oratorii. » (*Op. cit.*, n. 220, note 4, p. 55).

[5] Cf. S. R. C., 27 février 1847, n. 2939, ad 3 et ad 5 ; 28 septembre 1872, n. 3279, ad 1 et ad 2 ; 27 mai 1876, n. 3400, ad 4 ; 5 juin 1899, n. 4025, IV et V.

[6] Cf. *Ami* 1925, p. 11, ad II, et p. 12, ad III ; — 1928, p. 125, col. 1 ; — 1929, p. 304, col. 1 ; — 1930, p. 814-815.